LACAN

EL SEMINARIO

Aun

20



Paidós

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

(Títulos Provisionales)

Libro 1 - Los escritos técnicos de Freud
Libro 2 - El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica
Libro 3 - Las psicosis
Libro 4 - La relación de objeto
Libro 5 - Las formaciones del inconsciente
Libro 6 - El deseo y su interpretación
Libro 7 - La ética del psicoanálisis
Libro 8 - La transferencia
Libro 9 - La identificación
Libro 10 - La angustia
Libro 11 - Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis
Libro 12 - Problemas cruciales para el psicoanálisis
Libro 13 - El objeto del psicoanálisis
Libro 14 - La lógica del fantasma
Libro 15 - El acto psicoanalítico
Libro 16 - De un otro al Otro
Libro 17 - El reverso del psicoanálisis
Libro 18 - De un discurso que no fuese semblante
Libro 19 - ... o peor
Libro 20 - Aun
Libro 21 - Los desengañados se engañan o los nombres del padre

45

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EDITOR ASOCIADO
JUAN GRANICA

TRADUCCION DE
DIANA RABINOVICH, DELMONT-MAURI
Y JULIETA SUCRE

UNICA EDICION
AUTORIZADA

LA REVISION DE LA TRADUCCION
ES DE DIANA RABINOVICH
CON EL ACUERDO DE
JACQUES-ALAIN MILLER

Diseño de la Colección
Rolando & Memelsdorff

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

LIBRO 20

AUN

1972-1973

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES-ALAIN MILLER

EDICIONES PAIDOS
BUENOS AIRES – BARCELONA
MEXICO

Título del original francés
Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX
Encore, 1972-1973

Publicado en francés por Éditions du Seuil, París, 1975

Traducción de Diana Rabinovich, Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre

150.195 LAC
Lacan, Jacques
El seminario de Jacques Lacan : libro 20 : aún.- 1ª ed. 9ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2008.
184 p. ; 22x16 cm.- (El seminario de Jacques Lacan)
Traducción de: Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre

ISBN 978-950-12-3990-4

I. Título 1. Psicoanálisis

1ª edición, 1975
9ª reimpresión, 2008

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en marzo de 2008
Tirada: 2000 ejemplares

ISBN 978-950-12-3990-4

INDICE

NOTAS A LA TRADUCCION

Hemos tratado de limitarlas a aquellos casos en que son imprescindibles dado el juego propio de la lengua francesa. Para la traducción general de ciertos términos, consúltese la nota a la traducción de *El Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, 1981.

A las precisiones generales hechas entonces agregamos tan sólo la de la traducción del término *semblant*, cuyo uso en forma sustantivada introduce Lacan. Lo traducimos por semblante, palabra cuya vieja acepción cuadra perfectamente con el uso que le da Lacan. Consultar el *Diccionario de Autoridades*, 1737, edición facsímil, Madrid, Gredos, 1979: «Semblante: la representación exterior en el rostro de algún interior afecto del ánimo (...) Es natural venga del verbo antiguo *semblar* que significa parecer. Metafóricamente vale la apariencia y representación del estado de las cosas sobre el cual formamos el concepto de ellas. Usado como adjetivo vale lo mismo que semejante. *Semblar*: semejar o ser semejante».

Diana Rabinovich

I

DEL GOCE

Sucede que no publiqué *L'Ethique de la psychanalyse* (La ética del psicoanálisis). En esa época, era de mi parte una forma de cortesía —después de usted, se lo imploro, se lo *empeoro*...[1]— Con el tiempo, descubrí que podía decir algo más sobre el asunto. Me percaté, además, de que mi manera de avanzar estaba constituida por algo que pertenecía al orden del *no quiero saber nada de eso*.

Sin duda ello hace que, pese al tiempo, esté yo *aun* aquí, y que lo estén ustedes también. Me asombra siempre... *aun*. Lo que me favorece desde hace algún tiempo es que hay también entre ustedes, en la gran masa de los que están aquí, un *no quiero saber nada de eso*. Pero el asunto es si será el mismo.

Vuestro *no quiero saber nada* de cierto saber que se les transmite por retazos ¿será igual al mío? No lo creo, y precisamente por suponer que parto de otra parte en ese *no quiero saber nada de eso* se hallan ligados a mí. De modo que, si es verdad que respecto a ustedes yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi *no quiero saber nada de eso*, de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar.

Por eso, precisamente, sólo cuando el suyo les parece suficiente, pueden, si son uno de mis analizantes, desprenderse normalmente de su análisis. De ello concluyo que, contraria-

1. *Prie* (implora, ruega) y *pire* (peor) son anagramas en francés. [T.]

mente a lo que se afirma, no hay ningún impase entre mi posición de analista y lo que aquí hago.

1

El año pasado, intitulé lo que creía poder decirles: *...o peor*, y después: *Eso se opeora, suspira o suspeora.*[2] Y eso nada tiene que ver con *yo* o *tú*: yo no te opeoro, tú no me opeoras. Nuestra vía, la del discurso analítico, sólo progresa por ese límite angosto, ese filo de cuchillo, que es lo que hace que allende eso no pueda sino suspeorarse.

Me sostiene este discurso, y para recomenzarlo este año, primero voy a suponerlos en cama, una cama de pleno empleo, una cama para dos.

Creí poder responder a alguien, un jurista que tuvo a bien averiguar qué es mi discurso, creí poder responderle —para hacerle sentir cuál es su fundamento, a saber, que el lenguaje no es el ser que habla— que no me sentía fuera de lugar hablando en una facultad de derecho, ya que es el sitio donde la existencia de los códigos pone de manifiesto que el lenguaje es algo que se mantiene ahí, aparte, constituido en el curso de las épocas, mientras que el ser que habla, lo que llamamos hombres, es una cosa muy distinta. Entonces, empezar por suponerlos en cama es algo que requiere que ante él me disculpe.

No me despegaré hoy de esa cama, y recordaré al jurista que, en el fondo, el derecho habla de lo que voy a hablarles —el goce.

El derecho no desconoce la cama: tómese por ejemplo ese

2. Juego homofónico y ortográfico entre *ou pire* (o peor), *soupire* (suspiro) y *ça s'oupire* (eso suspira). Traducimos a lo largo del texto el *ça*, traducción francesa del *es* alemán, por *eso* a diferencia del *ello* habitual. De otro modo son imposibles de reproducir los juegos de Lacan con el *ça* [T.]

derecho consuetudinario con que se funda el uso del concubinato, que quiere decir acostarse juntos. Por mi parte, voy a partir de lo que, en el derecho, queda velado, es decir, lo que se hace en esa cama: abrazarse. Parto del límite, del límite del cual hay que partir en efecto para ser serio, es decir para establecer la serie de lo que a él se acerca.

Esclareceré con una palabra la relación del derecho y del goce. El usufructo —¿no es acaso una noción del derecho?— reúne en una palabra lo que ya evoqué en mi seminario sobre la ética, es decir, la diferencia que hay entre lo útil y el goce. ¿Para qué sirve lo útil? Es que nunca ha sido bien definido en razón del prodigioso respeto que, debido al lenguaje, tiene el ser que habla por el medio. El usufructo quiere decir que se puede gozar de sus medios, pero que no hay que despilfarrarlos. Cuando se tiene el usufructo de una herencia, se puede gozar de ella a condición de no usarla demasiado. Allí reside la esencia del derecho: repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce.

¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada.

Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho-al-goce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡*Goza*!

Justamente allí se encuentra el punto de viraje que el discurso analítico interroga. Por este camino, en esa época del *después de usted* que dejé pasar, traté de mostrar que el análisis no nos permitía atenernos a mi punto de partida, adoptado con todo respeto, a saber, la ética de Aristóteles. En el curso de las épocas ha habido un deslizamiento, un deslizamiento que no es progreso sino rodeo, que de la consideración del ser que era la de Aristóteles condujo al utilitarismo de Bentham, es decir, a la teoría de las ficciones, que demuestra del lenguaje el valor de uso, o sea, el estatuto de útil. De allí fue de donde regresé para interrogar todo lo tocante al ser, al soberano bien como objeto de contemplación, desde donde, antaño, se había creído poder edificar una ética.

Los dejo entonces en esa cama, a su inspiración. Salgo, y una vez más, escribiré en la puerta para que a la salida puedan tal vez recapturar los sueños que hayan hilado en esa cama. Escribiré la frase siguiente: *El goce del Otro*, del Otro con mayúscula, *del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor.*

2

Escribo eso, y no escribo después *terminado*, ni *amén*, ni *así sea*.

El amor ciertamente, hace señas, y es siempre recíproco.

Digo esto desde hace tiempo, muy bajito, al decir que los sentimientos son siempre recíprocos. Era para que me lo devolvieran: —*Y entonces, entonces, el amor, ¿el amor es siempre recíproco?* —*¡Pues claro, claro que sí!* Por eso hasta inventaron el inconsciente para percatarse de que el deseo del hombre es el deseo del Otro, y que el amor, aunque se trate de una pasión que puede ser la ignorancia del deseo, no por ello es capaz de privarlo de su alcance. Cuando se mira de cerca, se pueden ver sus estragos.

El goce —el goce del cuerpo del Otro— sigue siendo pregunta, porque la respuesta que pudiera constituir no es necesaria y todavía hay más. No es tampoco una respuesta suficiente, porque el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide... *aun*. *Aun* es el nombre propio de esa falla de donde en el Otro parte la demanda de amor.

¿Entonces, de dónde parte lo que es capaz, de manera no necesaria y no suficiente, de responder con el goce del cuerpo del Otro?

No es el amor. Es lo que el año pasado, inspirado en cierta forma por la capilla de Sainte-Anne[3] que me hacía proclive al sistema, me dejé llevar a llamar el *amuro*.

3. Hospital psiquiátrico de París donde Lacan dictaba en una época su seminario. [T.]

El amuro es lo que aparece en señales extrañas sobre el cuerpo. Son esos caracteres sexuales que vienen de más allá, de ese lugar que creíamos poder escudriñar en el microscopio bajo la forma del germen; del cual quiero señalarles que no se puede decir que sea la vida ya que también acarrea la muerte, la muerte del cuerpo, porque lo repite. De allí le viene el *aun encuerpo*.[4] Es falso, pues, decir que hay separación del soma y el germen, ya que, por hospedar este germen, el cuerpo lleva huellas. Hay huellas en el amuro.

Pero no son más que huellas. El ser del cuerpo, ciertamente, es sexuado, pero esto es secundario, como dicen. Y como lo demuestra la experiencia, de estas huellas no depende el goce del cuerpo en tanto simboliza al Otro.

Esto lo corrobora la más simple consideración del asunto.

¿De qué se trata entonces en el amor? El amor ¿es —como lo propone el psicoanálisis con audacia increíble ya que toda su experiencia se opone a ello, y demuestra lo contrario— hacerse uno? ¿Es el Eros tensión hacia el Uno?

No se habla más que de eso desde hace tiempo, del Uno. *Hay Uno*, con este enunciado sustenté mi discurso el año pasado, y ciertamente no para abundar en esta confusión original, pues el deseo no nos conduce más que a la mira de la falla donde se demuestra que el Uno sólo depende de la esencia del significante. Si interrogué a Frege al comienzo fue para tratar de demostrar la hiancia que hay entre este Uno y algo que depende del ser, y tras el ser, del goce.

Puedo contarles un cuento, el de una cotorra que estaba enamorada de Picasso. ¿En qué se notaba? En la manera como le mordisqueaba el cuello de la camisa y las solapas de la chaqueta. En efecto, la cotorra estaba enamorada de lo que es esencial al hombre, su atuendo. Esa cotorra era como Descartes, para quien los hombres eran trajes que... paseaban. Los trajes, cuando se les deja *vacantes*, prometen *bacantes*. Pero esto no es más que un mito, un mito que viene a converger con

4. Homofonía entre *encore* (*aun*) y *en-corps* (en-cuerpo). [T.]

la cama de hace un rato. Gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje deja intacta la pregunta acerca de lo que configura al Uno, es decir la de la identificación. La cotorra se identificaba con Picasso vestido.

Pasa lo mismo en todo lo tocante al amor. El hábito ama al monje, porque por eso no son más que uno. Dicho de otra manera, lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto que llamo objeto *a*.

Lo que hace que la imagen se mantenga es un resto. El análisis demuestra que el amor en su esencia es narcisista, y denuncia que la sustancia pretendidamente objetal —puro camelo— es de hecho lo que en el deseo es resto, es decir, su causa, y el sostén de su insatisfacción, y hasta de su imposibilidad.

El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. ¿La relación *de ellos*, quiénes? —dos sexos.[5]

3

Ciertamente, lo que aparece en los cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales —que no son sino secundarios— conforma al ser sexuado. Sin duda. Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual.*

Lo demuestra el discurso analítico, en aquello de que a uno de esos seres como sexuado, al hombre en cuanto provisto del órgano al que se le dice fálico —dije al que se le *dice*—, el sexo

5. Homofonía entre *deux* (dos) y *d'eux* (de ellos). [T.]

corporal, el sexo de la mujer —dije *de la mujer*, cuando justamente no hay *la mujer*, la mujer *no toda es*— el sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo.

El discurso analítico demuestra —permítaseme decirlo en esta forma— que el falo es la objeción de conciencia que hace uno de los dos seres sexuados al servicio que tiene que rendir al otro.

Y que no vengan a hablarme de los caracteres secundarios de la mujer, porque, hasta nueva orden, son los de la madre los que predominan en ella. Nada distingue a la mujer como ser sexuado, sino justamente el sexo.

Que todo gira en torno al goce fálico, de ello da fe la experiencia analítica, y precisamente porque la mujer se define con una posición que señalé como el *no todo* en lo que respecta al goce fálico.

Llegaría más lejos todavía: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano.

Por eso el superyó tal como lo señalé antes con el ¡*Goza*! es correlato de la castración, que es el signo con que se adereza la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo lo promueve la infinitud. Voy a decir cuál: ni más ni menos la que sustenta la paradoja de Zenón.

Aquiles y la tortuga, tal es el esquema del gozo de un lado del ser sexuado. Cuando Aquiles ha dado su paso, terminado su lance con Briseis, ésta, como la tortuga, avanza un poco, porque es *no toda*, no toda suya. Todavía queda. Y es necesario que Aquiles dé el segundo paso, y así sucesivamente. Hasta es así como en nuestros días, pero sólo en nuestros días, se llegó a definir el número, el verdadero, o para decirlo mejor, el real. Porque Zenón no había visto que tampoco la tortuga está preservada de la fatalidad que pesa sobre Aquiles; también su paso es cada vez más pequeño y nunca llegará tampoco al límite. Un número se define de allí, sea cual fuere, si es real. Un

número tiene un límite, y en esta medida es infinito. Aquiles, está muy claro, sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud.

Esto es lo dicho en lo tocante al goce, en cuanto sexual. Por un lado, el goce está marcado por ese agujero que no le deja otra vía más que la del goce fálico. Por el otro, ¿puede alcanzarse algo que nos diga cómo lo que hasta ahora no es más que falla, hiancia en el goce, puede llegar a realizarse?

Lo cual, peculiarmente, no puede ser sugerido sino con atisbos muy extraños. En francés, extraño, *étrange*, es una palabra que puede descomponerse: *être-ange*. Ser ángel es, después de todo, algo contra lo cual nos pone en guardia la alternativa de ser tan necios como la cotorra de hace un momento. Sin embargo, miremos de cerca lo que nos inspira la idea de que, en el goce de los cuerpos, el goce sexual tenga ese privilegio, el de estar especificado por un impase.

En este espacio del goce, tomar algo obtuso, cerrado, es un lugar, y hablar de ello es una topología. En un escrito que verán publicado como el filo de mi discurso del año pasado, creo demostrar la estricta equivalencia de topología y estructura. Si nos guiamos por esto, es una geometría lo que distingue al anonimato de aquello de que se habla como goce, o sea de lo que ordena el derecho. Una geometría es la heterogeneidad del lugar, es decir, que hay un lugar del Otro. De este lugar del Otro, de un sexo como Otro, como Otro absoluto, ¿qué nos permite afirmar el desarrollo más reciente de la topología?

Asomaré aquí el término de compacidad. Nada más compacto que una falla, si se establece claramente que, al admitir como existente la intersección de todo lo que allí se cierra en un número infinito de conjuntos, resulta que la intersección implica ese número infinito. Es la definición misma de la compacidad.

Esta intersección de la que hablo es la que asomé antes como lo que cubre, lo que hace de obstáculo, a la supuesta relación sexual.

Supuesta solamente, pues enuncio que el discurso analítico

no se sostiene sino con el enunciado de que no hay relación sexual, de que es imposible formularla. Eso es lo que sostiene el avance del discurso analítico, y por allí es como determina cuál es realmente el estatuto de todos los demás discursos.

Tal es, denominado, el punto que cubre la imposibilidad de la relación sexual como tal. El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal.

Sigamos por ahí el complemento de esta hipótesis de compacidad.

La topología que califiqué de más reciente, partiendo de una lógica construida sobre la interrogación del número, que conduce a la instauración de un lugar que no es el de un espacio homogéneo, nos proporciona una fórmula. Tomemos el mismo espacio obtuso, cerrado, que se supone instituido, el equivalente de lo que hace poco afirmé de la intersección que se extiende al infinito. Si lo suponemos recubierto de conjuntos abiertos, es decir, que excluyen su límite —para darles una imagen rápida, el límite es lo que se define como algo más grande que un punto, más pequeño que otro, pero en ningún caso igual ni al punto de partida ni al punto de llegada— se demuestra que es equivalente decir que el conjunto de estos espacios abiertos se ofrece siempre para un sub-recubrimiento de espacios abiertos, que constituye una finitud, o sea, que la secuencia de los elementos constituye una secuencia finita.

Podrán notar que no dije que se pueden contar. Y, sin embargo, eso es lo que implica el término *finito*. A la postre, se les cuenta, uno por uno. Pero antes de llegar allí, será necesario encontrar un orden, y habrá de pasar algún tiempo antes de poder suponer que este orden pueda encontrarse.

En todo caso ¿qué implica la finitud demostrable de los espacios abiertos capaces de recubrir el espacio obtuso, cerrado para la ocasión, del goce sexual? que los dichos espacios pueden ser tomados uno por uno —y ya que se trata del otro lado, pongámoslo en femenino— una por una.

Es precisamente esto lo que sucede en el espacio del goce sexual, que por ello resulta ser compacto. El ser sexuado de

esas mujeres no-todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra. En efecto, la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que existe el lenguaje y de que está fuera de los cuerpos que agita, en suma, el Otro que se encarna, si se me permite la expresión, como ser sexuado, exige este *una por una*.

Y eso es lo extraño, lo fascinante, cabe decirlo: esta exigencia de lo Uno, como ya podía hacérnoslo prever extrañamente el *Parménides*, sale del Otro. Allí donde está el ser, es exigencia de infinitud.

Retornaré al asunto de ese lugar del Otro. Pero desde ya, para hacer imagen, se los ilustraré.

Es bien sabido cuánto se han divertido los analistas con Don Juan, con el cual hicieron de todo, y, hasta lo que es el colmo, un homosexual. Pero céntreselo sobre la imagen que acabo de hacerles, ese espacio del goce sexual recubierto por conjuntos abiertos, que constituyen una finitud, y que a la postre se cuentan. ¿Acaso no se ve que lo esencial en el mito femenino de Don Juan es que las posee una por una?

Eso es el otro sexo, el sexo masculino, para las mujeres. En esto, la imagen de Don Juan es muy importante.

Desde el momento en que hay nombres, se puede hacer una lista de las mujeres, y contarlas. Si hay *mille e tre* es porque puede poseérselas una por una, que es lo esencial. Y es algo muy distinto al Uno de la fusión universal. Si la mujer no fuese no-toda, si en su cuerpo no fuese no-toda como ser sexuado, nada de esto se sostendría.

4

Los hechos de los que les hablo son hechos de discurso, de un discurso cuya salida buscamos en el análisis, ¿en nombre de qué?: de dejar plantados a los demás discursos.

Mediante el discurso analítico el sujeto se manifiesta en su hiancia, a saber, en lo que causa su deseo. Si no hubiese eso, yo no podría recapitular con una topología que pese a todo no se refiere a la misma incumbencia, al mismo discurso, sino a otro, muchísimo más puro, y que pone de manifiesto mucho más el hecho de que no hay génesis sino de discurso. El que esta topología converja con nuestra experiencia hasta el punto de permitirnos articularla, ¿acaso no es algo que puede justificar lo que, en lo que ofrezco, se sustenta, se suspeora,[6] por no recurrir nunca a ninguna sustancia, por no referirse nunca a ningún ser, y por estar en ruptura con cualquier cosa que se enuncie como filosofía?

Todo lo que se ha articulado del ser supone que se pueda rehusar el predicado y decir *el hombre es*, por ejemplo, sin decir qué. Lo tocante al ser está estrechamente ligado a esta sección del predicado. Entonces nada puede decirse de él si no es con rodeos que terminan en impases, con demostraciones de imposibilidad lógica, donde ningún predicado basta. Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto el ser sexuado está interesado en el goce.

21 DE NOVIEMBRE DE 1972.

6. Véase nota 2. [T.]

COMPLEMENTO

Comienzo de la sesión siguiente: LA NECEDAD

Lacan, al parecer, para su primer seminario, como se le llama, de este año, habló, ¿a que no lo adivinan?, nada menos que del amor.

La noticia se propaló. Hasta retornó a mí desde —no de muy lejos, por supuesto— desde una pequeña ciudad de Europa donde la habían enviado como mensaje. Como regresó a mí sobre mi diván, no puedo creer que la persona que me la trajo la creyera de verdad, dado que sabe muy bien que lo que digo del amor es con toda certeza que no puede hablarse de él. *Parlez-moi d'amour* (Hábleme de amor) no es más que una canción. He hablado de la carta de amor, de la declaración de amor, que no es lo mismo que la palabra de amor.

Creo que está claro para todos, aunque no se lo hayan formulado a sí mismos, que en este primer seminario hablé de la necedad.

Se trata de la que condiciona a aquello con que titulé este año mi seminario y que se dice *aun*. A las claras se ve lo riesgoso. No les digo esto sino para mostrarles lo que constituye el peso de mi presencia: el hecho de que ustedes la gozan. Sólo mi presencia —oso al menos creerlo— sólo mi presencia en mi discurso, mi sola presencia es mi necedad. Debería saber que tengo cosas mejores que hacer que estar aquí. Precisamente por eso puedo tener ganas de que no la tengan asegurada en cualquier caso.

Sin embargo, es claro que no puedo adoptar una posición de retirada al decir que *aun* y que dura. Es una necedad ya que yo mismo colaboro en ello, evidentemente. No puedo situarme sino en el campo de ese *aun*. Tal vez el remontarse desde el discurso analítico hasta lo que lo condiciona —a saber, esa verdad de que no hay relación sexual, la única verdad que puede ser incontestable por lo que no es— no permite de ninguna

manera juzgar lo que es o no es necedad. Y no obstante, dada la experiencia, no es posible que a propósito del discurso analítico algo no sea interrogado: ¿no se mantiene este discurso por sustentarse en la dimensión de la necedad?

¿Por qué no preguntarse por el estatuto de esta dimensión, muy presente, por lo demás? Pues al fin y al cabo no necesitó del discurso analítico para que —y aquí está el matiz— se anunciase *como verdad* que no hay relación sexual.

No crean que por mi parte vacilo en tirarme al agua. No es de hoy mi hablar de San Pablo. No es eso lo que me asusta, pese a que me compromete con gente cuya posición y descendencia no es, propiamente hablando, lo que suelo frecuentar. Sin embargo, lo de los hombres por un lado, las mujeres por otro, como consecuencia del Mensaje, es algo que en el transcurso de los tiempos tuvo sus repercusiones. Aunque no impidió al mundo reproducirse a vuestra medida. La necedad se mantiene firme en todo caso.

No es del todo así como se establece el discurso analítico, que les formulé con la *a* minúscula y el S2 que está por debajo, y con lo que eso interroga por el lado del sujeto, ¿para producir qué? sino necedad. Pero, después de todo, ¿en nombre de qué podría decirse que si eso continúa, sobreviene la necedad? ¿Cómo salir de la necedad?

No es menos cierto que hay que dar un estatuto a este nuevo discurso y a su enfoque de la necedad. Con toda seguridad le llega más cerca, ya que en los otros discursos, la necedad es aquello de lo que se huye. Los discursos apuntan siempre a la menor necedad, a la necedad sublime, pues *sublime* quiere decir el punto más elevado de lo que está abajo.

¿Dónde está, en el discurso analítico, lo sublime de la necedad? Esto justamente legitima, a la vez, que deje cesante mi participación en la necedad en tanto ella nos engloba, y que invoque a quien podrá sobre este punto proporcionarme la réplica de lo que, en otros campos, coincide con lo que digo. Ya a fines del año pasado, tuve la dicha de recogerlo de unos labios que ustedes van a escuchar hoy mismo. Se trata de

alguien que aquí me escucha, y que por ello ya está lo bastante introducido en el discurso analítico. Desde el comienzo de este año, pretendo que me proporcione, a su cuenta y riesgo, la réplica de lo que en un discurso, el filosófico aquí, guía su camino, lo desbroza con cierto estatuto respecto a cualquier necedad. Doy la palabra a François Recanati, que ya todos conocen.

Se leerá la intervención de F. Recanati en Scilicet, *revista de la Escuela Freudiana de París.*

12 DE DICIEMBRE DE 1972.

II

A JAKOBSON

Lingüistería.
El signo de que se cambia de discurso.
La significancia bebida a porrillo.
Necedad del significante.
La sustancia gozante.

Me parece difícil no hablar neciamente del lenguaje. Sin embargo, Jakobson, estás allí, eso es lo que tu logras.

Una vez más, en las charlas que Jakobson nos dio en estos días en el *Collège de France*, pude admirarlo lo suficiente como para rendirle homenaje ahora.

Sin embargo, es necesario alimentar la necedad. ¿Todo lo que se alimenta, es por ello, necio? No. Pero está demostrado que alimentarse forma parte de la necedad. ¿Tengo que decir más en esta sala donde, a la postre, se está en el restaurante, y donde se imaginan que se alimentan porque no están en el restaurante universitario? Justamente eso es lo que alimenta, la dimensión imaginativa.

Doy por sentado que recuerdan lo que enseña el discurso analítico sobre la vieja atadura con la nodriza, madre además como por azar, y, detrás, la historia infernal de su deseo y todo lo que sigue. En el alimento se trata de lo mismo, de una suerte de necedad, pero a la que el discurso analítico funda en su derecho.

1

Un buen día me di cuenta de que era difícil no entrar en la lingüística a partir del momento en que se había descubierto el inconsciente.

Por lo cual dije algo que me parece, a decir verdad, la única objeción que pueda yo formular a lo que oyeron el otro día de labios de Jakobson, a saber, que todo lo que es lenguaje pertenece a la lingüística, es decir, en último término, al lingüista.

Y no es que no se lo conceda con todo gusto cuando se trata de la poesía, a propósito de la que esgrimió este argumento. Pero si se considera todo lo que, de la definición del lenguaje, se desprende en cuanto a la fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida por Freud hasta el punto de que allí se asegura todo lo que por boca suya se estableció como inconsciente, habrá entonces que forjar alguna otra palabra, para dejar a Jakobson su dominio reservado. Lo llamaré la lingüistería.

Esto deja su parte al lingüista, y también explica el que tantas veces tantos lingüistas me sometan a sus amonestaciones —desde luego, no Jakobson, pero es porque me ve con buenos ojos, o dicho de otra manera, porque me quiere, como lo expreso en la intimidad—.

Mi decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no pertenece al campo de la lingüística. Es una puerta abierta sobre lo que verán comentado en el próximo número de mi bien conocido aperiódico bajo el título *L'Etourdit* —d,i,t— (*El Distraidicho*) —una puerta abierta sobre esa frase que el año pasado escribí varias veces en el pizarrón sin nunca desarrollarla: *Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha.*

Es cierto que el decir se juzga por las consecuencias de lo dicho. Pero lo que se hace de lo dicho queda abierto. Pues puede hacerse de él un montón de cosas, como se hace con unos muebles, a partir del momento, por ejemplo, en que se ha padecido un sitio o un bombardeo.

Hay un texto de Rimbaud, lo mencioné el año pasado, que se llama *A une raison* (A una razón), y que se escande con esta réplica que termina cada versículo: *Un nouvel amour* (Un nuevo amor). Ya que se supone que la última vez hablé del amor, ¿por qué no retomarlo a ese nivel, y siempre con la idea de marcar la distancia de la lingüística a la lingüistería?

En este texto el amor es signo, escandido como tal, de que se cambia de razón, y por ello el poeta se dirige a esa razón. Se cambia de razón, es decir, de discurso.

Les recordaré aquí los cuatro discursos que he distinguido. Existen cuatro únicamente por el fundamento de ese discurso psicoanalítico que articulo con cuatro lugares, cada uno asidero de algún efecto de significante, y al cual sitúo de último en este despliegue. No ha de tomarse en ningún caso como una secuencia de emergencias históricas; que uno haya aparecido desde hace más tiempo que los otros no es lo que aquí importa. Pues bien, diré ahora que de este discurso psicoanalítico hay siempre alguna emergencia con cada paso de un discurso a otro.

Al aplicar estas categorías, estructuradas ellas mismas sólo a partir de la existencia del discurso psicoanalítico, hay que parar la oreja respecto a la verificación de esta verdad de que hay emergencia del discurso analítico cada vez que se franquea el paso de un discurso a otro. No digo otra cosa cuando digo que el amor es signo de que se cambia de discurso.

Discurso del Amo

imposibilidad

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Discurso de la Universidad

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

impotencia

—se aclara por regresión del:

Discurso de la Histérica



—se aclara por su «progreso» en el:

Discurso del Analista

imposibilidad

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Los lugares son los de:

$$\frac{\text{el agente}}{\text{la verdad}} \qquad \frac{\text{el otro}}{\text{la producción}}$$

Los términos son:

S_1, el significante amo
S_2, el saber
$\$$, el sujeto
a, el plus de goce

La última vez dije que el goce del Otro no es signo de amor. Y aquí digo que el amor es signo. ¿El amor estriba en el hecho de que lo que aparece no es nada más que signo?

Aquí, la lógica de Port-Royal, evocada el otro día en la exposición de François Recanati, podría ayudarnos. El signo, dice esta lógica —y siempre maravillan esos decires que se cargan de peso, a veces mucho después de ser emitidos— es lo que se define por la disyunción de dos sustancias que no tienen ninguna parte en común, a saber, lo que en nuestros días llamamos intersección. Esto, dentro de un rato, nos conducirá a algunas respuestas.

Lo que no es signo de amor es el goce del Otro, el del Otro sexo y, comentaba yo, el del cuerpo que lo simboliza.

Cambio de discurso: eso se mueve, eso los, eso nos, eso *se* traspasa, nadie acusa el golpe. Me canso de decir que esa noción de discurso ha de tomarse como vínculo social, fundado en el lenguaje, y por ello parece estar en relación con lo que en la lingüística se especifica como gramática, pero nada cambia aparentemente.

Quizás esto plantea esa pregunta que nadie hace, la pregunta acerca de la noción de información, cuyo éxito es tan retumbante que puede decirse que penetra a la ciencia toda. Estamos en el nivel de la información molecular del gen y los enrollamientos de las núcleo-proteínas en torno a los ejes de ADN, enrollados a su vez unos con otros, todo esto ligado por lazos hormonales: mensajes que se emiten, se graban, etc. Nótese que el éxito de esta fórmula tiene como fuente indiscutible una lingüística que no es sólo inmanente; por el contrario, está claramente formulada. En fin, esta acción se extiende hasta el fundamento mismo del pensamiento científico, al articularse como neguentropía.

¿Es eso lo que yo, desde otro lugar, en mi lingüistería, recojo, cuando empleo la función del significante?

2

¿Qué es el significante?

El significante —tal como lo promueven los ritos de una tradición lingüística que no es específicamente saussuriana, pues se remonta hasta los estoicos desde quienes se refleja en San Agustín— debe estructurarse en términos topológicos. En efecto, el significante es primero aquello que produce efectos de significado, y es importante no elidir que entre ambos hay una barrera que franquear.

Esta manera de topologizar lo que toca al lenguaje está ilustrada de manera admirable por la fonología, en cuanto encarna al significante con el fonema. Pero al significante, de ninguna manera puede limitársele a este soporte fonemático. De nuevo, ¿qué es un significante?

Ya es necesario que me detenga en la manera de hacer la pregunta.

Un, colocado delante del término, está usado como artículo indeterminado. Supone ya que el significante puede ser colecti-

vizado, que puede hacerse una colección de significantes, hablar como si fuese algo que se totaliza. Ahora bien, al lingüista le costaría mucho, creo, fundamentar esta colección, fundamentarla en el *el*, porque no hay predicado que lo permita.

Como lo señaló Jakobson, ayer justamente, no es la palabra lo que puede venir a fundamentar el significante. El único punto donde la palabra puede coleccionarse es el diccionario, donde queda clasificada. Para hacérselos sentir, podría hablar de la frase que es, ella también, unidad significante, a la cual eventualmente se tratará de coleccionar en sus representantes típicos para una misma lengua, pero evocaré más bien el proverbio, por el cual ha atizado mi interés un artículo de Paulhan con que me topé hace poco.

Paulhan, en ese tipo de diálogo tan ambiguo en el que se ve envuelto el forastero a cierta área de competencia lingüística, se dio cuenta de que el proverbio, entre los malgaches, tenía un peso específico, un papel peculiar. Que lo haya descubierto en esa ocasión no me impedirá a mí ir más lejos. En efecto, es posible advertir, en los márgenes de la función proverbial, que la significancia es algo que se abre en abanico del proverbio a la locución.

Busquen en el diccionario la expresión *beber a porrillo* por ejemplo, y ya me contarán. Se llega a las explicaciones etimológicas más descabelladas. Y hay otras locuciones igual de extravagantes. ¿Qué quieren decir? Nada más que eso: la subversión del deseo. Ese es su sentido. Por el tonel agujereado de la significancia se desparrama *a porrillo* un bock, un bock lleno de significancia.

¿Qué es esta significancia? En el nivel en que estamos es lo que produce efecto de significado.

No olvidemos que al comienzo se calificó, equivocadamente, de arbitraria la relación del significante y el significado. Así se expresa, probablemente a regañadientes, Saussure. Pensaba en algo muy distinto, y que está mucho más cerca del texto del *Cratilo,* como lo demuestra lo que hay en sus gavetas, a saber, las historias de anagramas. Ahora bien, lo que pasa por arbitra-

riedad es que los efectos de significado parecen no tener nada que ver con lo que los causa.

Pero es que, si parecen no tener nada que ver con lo que los causa, es porque se espera que lo que los causa tenga cierta relación con lo real. Hablo de lo real serio. Lo serio —desde luego, se necesita hacer un buen esfuerzo para percibirlo, se necesita haber seguido bastante mis seminarios— no puede ser sino lo serial. No se obtiene sino después de un largo tiempo de extracción, de extracción a partir del lenguaje, de algo que está prendido a él, y de lo que no tenemos, en el punto que he alcanzado en mi exposición, sino una idea muy remota, así sea sólo a propósito de ese *un* indeterminado, ese señuelo que no sabemos cómo hacer funcionar en relación con el significante para que lo colectivice. En verdad, veremos que hay que invertir, y en vez de *un* significante al que se interroga, interrogar al significante *Uno*: aún no hemos llegado a tanto.

Los efectos de significado parecen no tener nada que ver con lo que los causa. Esto quiere decir que las referencias, las cosas a las que el significante permite acercarse, siguen siendo, justamente, aproximativas: macroscópicas, por ejemplo. Lo que importa no es que todo eso sea imaginario; después de todo, si el significante permitiese señalar la imagen que necesitamos para ser felices, todo estaría muy bien, pero no es ese el caso. Lo que caracteriza, en el plano de la distinción significante/significado, la relación del significado con lo que está allí como tercero indispensable, a saber el referente, es propiamente que el significado lo yerra. El colimador no funciona.

El colmo de los colmos es que logramos hacer uso de él echando mano a otros artilugios. Para caracterizar la función del significante, para colectivizarlo de manera que parezca una predicación, tenemos aquello de que partí, la lógica de Port-Royal. Recanati les evocó el otro día los adjetivos sustantivados. La redondez se extrae de lo redondo, y, por qué no, la justicia de lo justo, etc. Esto nos va a permitir fomentar nuestra necedad para decidir que quizá no es, como se cree, una categoría semántica sino un modo de colectivizar el significante.

¿Y por qué no?, el significante es necio.

Me parece que su índole puede suscitar una sonrisa, una sonrisa necia desde luego. Una sonrisa necia, como sabe cada quien —basta con ir a una catedral— es una sonrisa de ángel. Es, por cierto, lo único que justifica la admonestación de Pascal. Y si el ángel tiene una sonrisa tan necia, es porque flota en el significante supremo. Encontrarse de nuevo en un lugar tan seco le haría bien, tal vez dejara de sonreír.

No es que no crea en los ángeles —como se sabe, creo en ellos inextricablemente y hasta inexteilhardemente—, es que sencillamente no creo que sean portadores de ningún mensaje, y por eso son verdaderamente significantes.

¿Por qué acentuamos tanto la función del significante? Porque es el fundamento de la dimensión de lo simbólico, que sólo el discurso analítico nos permite aislar como tal.

Yo hubiese podido abordar las cosas de otra manera: diciéndoles cómo hace la gente para venir a pedirme un análisis, por ejemplo.

Mejor es no menearlo. Algunos se reconocerían, y Dios sabe qué se imaginarían que pienso. Tal vez creerían que los tengo por necios. Y esto es de veras lo último que podría ocurrírseme en tales casos. El asunto es que el discurso analítico introduce un adjetivo sustantivado, la necedad, en cuanto que ella es una dimensión en ejercicio del significante.

Esto hay que mirarlo más de cerca.

3

Cuando se sustantiva, es para suponer una sustancia, y hoy en día, sustancias, la verdad sea dicha, no es lo que abunda. Tenemos la sustancia pensante y la sustancia extensa.

Convendría tal vez preguntarse a partir de ello dónde puede finalmente colocarse esta dimensión sustancial, sea cual fuere

su distancia con respecto a nosotros, esta sustancia en ejercicio, que hasta ahora sólo nos hace señas, esta dimensión que debería escribirse *dicho-mansión*,[1] que es de lo que cuida en primer lugar la función del lenguaje antes de cualquier empleo más riguroso.

En primer lugar, de la sustancia pensante se puede decir que, después de todo, la hemos modificado sensiblemente. Desde aquel *pienso* que por suponerse a sí mismo, funda la existencia, hemos tenido que dar un paso, el del inconsciente.

Como hoy ando dándole vueltas a lo del inconsciente estructurado como un lenguaje, sépase: esta fórmula cambia totalmente la función del sujeto como existente. El sujeto no es el que piensa. El sujeto es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que le decimos para complacerlo —no se puede decir todo— sino a decir necedades, ahí está el asunto.

Con estas necedades vamos a hacer el análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente. Justamente en la medida en que nuestro hombre consienta en no pensar, podremos, a lo mejor, saber algo un poquito más preciso, podremos sacar algunas consecuencias de los dichos; dichos de los que no cabe desdecirse, según las reglas del juego.

De allí surge un decir que no llega siempre hasta poder exsistir al dicho. A causa de lo que le ocurre al dicho como consecuencia. Esta es la prueba donde, en el análisis de quienquiera, por necio que sea, puede alcanzarse algún real.

Estatuto del decir: por hoy, tengo que dejarlo de lado. Pero puedo anunciarles que este año lo más latoso va a ser el tener que someter a esta prueba cierto número de decires de la tradición filosófica.

Afortunadamente, Parménides en realidad escribió poemas. ¿Acaso no emplea —en esto priva el testimonio del lingüista— aparatos de lenguaje que se parecen mucho a la articulación

1. Juego homofónico y ortográfico entre *dimension* (dimensión) y *ditmansion* (dicho-mansión). [T.]

matemática, alternancia después de sucesión, encuadramiento después de alternancia? Ahora bien, justamente porque era poeta, Parménides dice lo que tiene que decirnos de la manera menos necia. Si no, que el ser sea y que el no ser no sea, yo no sé qué les dice eso a ustedes, a mí me parece necio. Y no hay que creer que me divierte decirlo.

De todos modos este año vamos a necesitar el ser, el significante Uno, para el cual les desbrocé el camino el año pasado con decir: ¡*Hay Uno*! De allí parte lo serio, por más necio que parezca, también eso. Tendremos pues algunas referencias tomadas de la tradición filosófica.

De la famosa sustancia extensa, complemento de la otra no podemos deshacernos así no más, ya que es el espacio moderno. Sustancia de puro espacio, así como se dice puro espíritu. No se puede decir que sea muy prometedor.

Puro espacio se funda en la noción de parte, con la condición de añadir que todas a todas son externas: *partes extra partes*. Hasta de esto se ha logrado extraer algunas cositas, pero fue necesario dar pasos serios.

Para situar, antes de dejarlos, mi significante, les propongo sopesar lo que, la última vez, se inscribe al comienzo de mi primera frase, el *gozar de un cuerpo,* de un cuerpo que simboliza al Otro, y que acaso consta de algo que permite establecer otra forma de sustancia, la sustancia gozante.

¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia psicoanalítica?: la sustancia del cuerpo, a condición de que se defina sólo por lo que se goza. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza.

No se goza sino corporeizándolo de manera significante. Lo cual implica algo distinto del *partes extra partes* de la sustancia extensa. Como lo subraya admirablemente esa suerte de kantiano que era Sade, no se puede gozar más que de una parte del·cuerpo del Otro, por la sencilla razón de que nunca se ha visto que un cuerpo se enrolle completamente, hasta incluirlo y fagocitarlo, en torno al cuerpo del Otro. Por eso nos vemos

reducidos simplemente a un pequeño abrazo, así, a tomar un ante-brazo o cualquier otra cosa: ¡ay!

Gozar tiene la propiedad fundamental de que sea, en suma, el cuerpo de uno el que goza de una parte del cuerpo del Otro. Pero esa parte goza también, lo que place al Otro más o menos, pero el hecho es que no lo deja indiferente.

Hasta puede producirse algo que sobrepasa lo que acabo de describir, y que está marcado por toda la ambigüedad significante, porque el *gozar del cuerpo* posee un genitivo que tiene esa nota sadiana sobre la que puse un toque o, por el contrario, una nota extática, subjetiva, que dice que, en suma, es el Otro quien goza.

En lo que toca al goce, éste no es más que un nivel elemental. La última vez propuse que no era signo de amor. Es lo que habrá que sostener, y ello nos llevará al nivel del goce fálico. Pero lo que llamo propiamente el goce del Otro en tanto que no está aquí sino simbolizado es algo aún muy distinto, a saber, el no-todo que tendré que articular.

4

En esta única articulación ¿qué es el significante? el significante sólo por hoy, y para cerrar con esto, dado los motivos que tengo.

Diré que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante. Es del todo diferente de la física aristotélica que voy a evocar, la cual por poder ser solicitada como lo haré enseguida, nos muestra hasta qué punto era ilusoria.

El significante es la causa del goce. Sin el significante ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo? ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa material del goce? Por desdibujado, por confuso que sea, una parte del cuerpo es significada en este aporte.

Iré ahora derechito a la causa final, final en todos los sentidos del término. Por ser su término, el significante es lo que hace alto en el goce.

Tras los que se dan abrazos —si se me permite— ¡ay! Y después de los que no dan más, ¡ya! El otro polo del significante, la voz de alto, está allí, tan en el origen como puede estarlo el vocativo de mando.

La eficiencia, de la que Aristóteles hace la tercera forma de la causa, finalmente no es otra cosa más que ese proyecto con que se limita el goce. Toda suerte de cosas que aparecen en el mundo animal parodian este camino del goce en el ser que habla, en tanto se esbozan también allí funciones que participan del mensaje: la abeja que transporta polen de la flor macho a la flor hembra es algo que se asemeja mucho a todo lo tocante a la comunicación.

¿Y el abrazo, el abrazo confuso donde el goce toma su causa, su causa final, que es formal, no pertenece acaso al orden de la gramática que lo rige?

No en balde [en francés], *Pierre bat Paul* (Pedro pega a Pablo) al principio de los primeros ejemplos de la gramática y *Pierre et Paule* (Pedro y Paula) dan el ejemplo de la conjunción, con tal que uno se pregunte después quién *épaule* (da un espaldarazo)[2] a quién. He jugado con esto desde hace tiempo.

Se podría hasta decir que el verbo se define por ser un significante no tan necio —hay que escribirlo en una sola palabra notannecio— como los otros sin duda, que efectúa el paso de un sujeto a su propia división en el goce, y lo es aún menos cuando determina esa división en disyunción y se convierte en signo.

El año pasado me divertí con un lapsus ortográfico que había cometido en una carta dirigida a una mujer: *nunca sabrás*

2. Homofonía entre *et Paule* (y Paula) y *épaule* (del verbo *épauler*, dar un espaldarazo). [T.]

cuánto fuiste amado por mí.[3] Después me han dicho que aquello quería decir, quizá, que yo era homosexual. Pero precisamente lo que articulé el año pasado es que cuando se ama, no es asunto de sexo.

En esto, si les place, nos quedaremos hoy.

19 DE DICIEMBRE DE 1972.

3. Error de concordancia: *aimé* (amado) en lugar de *aimée* (amada) siendo ambos homófonos. [T.]

III

LA FUNCION DE LO ESCRITO

El inconsciente es lo que se lee.
Del uso de las letras.
S/s.
La ontología, discurso del amo.
Hablar de joder.[1]
Lo ilegible.

Voy a entrar muy quedamente en lo que les tengo reservado para hoy, que es algo que a mí, antes de comenzar, me parece peliagudo. Se trata de la manera cómo, en el discurso analítico, hemos de situar la función de lo escrito.

Esto da para la anécdota, a saber, que un día en la cubierta de un volumen por salir —publievacuación como dije— no encontré nada mejor que escribir la palabra *Escritos*.

Esos *Escritos*, ya se sabe, no se leen fácilmente. Puedo hacerles una pequeña confesión autobiográfica: eso precisamente pensaba yo. Pensaba, y a lo mejor la cosa llega hasta ese punto, pensaba que no eran para leer.

Es un buen punto de partida.

1. Tomando en cuenta la variedad de vocablos locales propios de los distintos países de habla castellana, elegimos para traducir el *foutre* francés el vocablo español más antiguo *joder*. En Argentina y otros países del cono sur de Sudamérica se utiliza el término *coger*. [T.]

1

La letra es algo que se lee. Hasta parece que se lee a raíz de la palabra misma. Se lee, y literalmente. Pero justamente no es lo mismo leer una letra y leer. Es bien evidente que en el discurso analítico no se trata de otra cosa, no se trata sino de lo que se lee, de lo que se lee más allá de lo que se ha incitado al sujeto a decir, que no es tanto, como dije la última vez, decirlo todo, sino decir cualquier cosa, sin vacilar ante las necedades que se puedan decir.

Esto supone que desarrollemos esta dimensión, lo que no puede hacerse sin el decir. ¿Qué es la dimensión de la necedad? La necedad, al menos la que puede proferirse, no llega muy lejos. En el discurso corriente, se queda corta.

De esto me cercioro cuando regreso, nunca lo hago sin temblar, a lo que he proferido en otras épocas. Siempre me infunde un terror sagrado, el terror justamente de haber dicho alguna necedad, es decir, algo que considero que no aguanta el embate de lo que ahora sostengo.

Gracias a alguien que retoma este Seminario —el primer año en la *Ecole normale* saldrá muy pronto— pude experimentar algo como el sentimiento, encontrado a veces en la puesta a prueba, de que lo que sostuve ese año no era tan necio, o al menos no lo era hasta el punto de haberme impedido sostener otras cosas, que me parece que se sostienen, por estar ahora inmerso en ellas.

Con todo, no deja de ser cierto que ese *releerse* representa una dimensión que ha de situarse en relación a lo que es, respecto al discurso analítico,la función de lo que se lee.

A este respecto, el discurso analítico posee un privilegio. De allí partí en lo que hizo época de lo que yo enseño —tal vez no es tanto en el *yo* donde deba ponerse el acento, es decir en lo que *yo* pueda proferir, sino en el *de*, o sea, de donde viene eso, esa enseñanza cuyo efecto soy. Desde entonces, fundé el discurso analítico con una articulación precisa, que se escribe en el pizarrón con cuatro letras, dos barras y cinco rayas que enlazan cada una de estas letras dos a dos. Una de estas rayas —como hay cuatro letras, debía haber seis rayas— falta.

Esta escritura partió de una evocación inicial, a saber, que el discurso analítico es un modo nuevo de relación fundado únicamente en lo que funciona como palabra, y ello, dentro de algo que puede definirse como un campo. *Función y campo*, escribí, *de la palabra y del lenguaje* terminé, *en psicoanálisis*, que equivalía a designar en qué consiste la originalidad de ese discurso que no es homogéneo con cierto número de otros discursos que cumplen oficio, y que por este mero hecho distinguimos como oficiales. Se trata de discernir cuál es el oficio del discurso analítico, y volverlo, si no oficial, al menos oficiante.

Y en este discurso se trata de precisar cuál puede ser, si es específica, la función de lo escrito en el discurso analítico.

Para permitir explicar las funciones de este discurso, propuse el uso de cierto número de letras. Primero la *a*, que llamo *objeto*, pero que después de todo no es más que una letra. Luego la A, que hago funcionar en lo que de la proposición sólo ha tomado fórmula escrita, y que produjo la lógica matemática. Con ella designo lo que es ante todo un lugar, un sitio. He dicho: *el lugar del Otro.*

¿Cómo puede una letra servir para designar un lugar? Se ve a las claras que hay en ello algo de abusivo. Cuando se abre, por ejemplo, la primera página de lo que por fin fue reunido en una edición definitiva bajo el título de *Teoría de los conjuntos*, y bajo el acápite de un autor ficticio de nombre Nicolás Bourbaki, lo que se ve es la puesta en obra de cierto número de signos lógicos.Uno de ellos designa la función *sitio* como tal. Se escribe con un cuadrado: □.

No hice pues un uso estricto de la letra cuando dije que el lugar del Otro se simbolizaba con la letra A. En cambio, la marqué redoblándola con esa S que aquí quiere decir significante, significante de la A en tanto tachada, S (Ⱥ). Con ello añadí una dimensión a ese lugar de la A al mostrar que como lugar no se sostiene, que hay allí una falla, un agujero, una

pérdida. El objeto *a* viene a funcionar respecto a esa pérdida. Esto es algo del todo esencial a la función del lenguaje.

Finalmente, usé esta letra, Φ, que ha de distinguirse de la función únicamente significante que hasta el momento se promueve en la teoría analítica con el término de falo. Se trata aquí de algo original, que especifico hoy por estar precisado en su relieve por lo escrito mismo.

Si estas tres letras son diferentes es porque no tienen la misma función.

Se trata ahora de discernir, retomando el hilo del discurso analítico, lo que estas letras introducen en la función del significante.

2

Lo escrito no pertenece en absoluto al mismo registro, no es de la misma calaña, si se me permite la expresión, que el significante.

El significante es una dimensión que fue introducida a partir de la lingüística. La lingüística, en el campo en que se produce la palabra, no va de suyo. La sustenta un discurso, el discurso científico. La lingüística introduce en la palabra una disociación gracias a la cual se funda la distinción del significante y el significado. Divide lo que, sin embargo, parece ir de suyo, y es que cuando se habla, eso significa, conlleva el significado, y, aún más, hasta cierto punto, sólo encuentra su soporte en la función de significación.

Distinguir la dimensión del significante cobra relieve sólo si se postula que lo que se oye no tiene ninguna relación con lo que significa. Este es un acto que sólo puede instituirse con un discurso, el discurso científico. Es algo que no va de suyo. Y tan es así que todo un discurso, de una pluma nada deleznable ya que se trata del *Cratilo* del mentado Platón,

está construido por el esfuerzo de mostrar que tiene que haber, al fin y al cabo, una relación y que el significante quiere decir, de suyo, algo. Este intento, que nosotros, desde donde estamos, podemos calificar de desesperado, está signado por el fracaso, ya que de otro discurso, del discurso científico, de su instauración misma y de manera tal que no hay por qué preguntarse por su historia, nos viene lo siguiente: el significante sólo se postula por no tener ninguna relación con el significado.

Los términos usados aquí son a su vez siempre resbaladizos. Un lingüista tan pertinente como fue Ferdinand de Saussure habla de arbitrario. Esto es escurrirse, escurrirse hacia otro discurso, el del amo, para llamarlo por su nombre. Arbitrario no es lo que cuadra.

Cuando desarrollamos un discurso, debemos intentar siempre, si queremos mantenernos dentro de su campo y no ir a parar a otro, darle su consistencia y no salir de él sino en el momento oportuno. Esta vigilancia es aún más necesaria cuando se trata de lo que un discurso es. Decir que el significante es arbitrario no tiene el mismo alcance que decir simplemente que no tiene relación con su efecto de significado, pues es escurrirse hacia otra referencia.

La palabra referencia aquí sólo puede situarse a partir de lo que el discurso constituye como vínculo. El significante como tal no se refiere a nada que no sea un discurso, es decir, un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como vínculo.

Todavía hay que precisar en esta ocasión lo que quiere decir vínculo. El vínculo —pasaremos a ello de inmediato— es un vínculo entre los que hablan. Se ve en seguida a dónde vamos: los que hablan, desde luego, no son cualesquiera, son seres a los que estamos habituados a calificar de vivientes, y tal vez resulte muy difícil excluir de los que hablan la dimensión de la vida. Pero nos percatamos de inmediato de que esta dimensión introduce a la vez la de la muerte, y que de ello resulta una radical ambigüedad significante. La única función a partir de la

cual puede definirse la vida, a saber, la reproducción de un cuerpo, no puede ella misma designarse ni con la vida ni con la muerte, ya que, como tal, en tanto sexuada, entraña a ambas, vida y muerte.

Ya nada más con acercarnos a la corriente del discurso analítico, hemos dado el salto ese que llaman *concepción del mundo* y que, con todo, debe ser para nosotros de lo más cómico que hay. El término concepción del mundo supone un discurso muy distinto del nuestro, el de la filosofía.

Nada está menos asegurado, si se sale del discurso filosófico, que la existencia de un mundo. No queda sino sonreír cuando se oye afirmar del discurso analítico que implica algo del orden de una tal concepción.

Diré aún más: que se emplee dicho término para designar el marxismo también da risa. No me parece que el marxismo pueda hacerse pasar por una concepción del mundo. A ello se opone, mediante toda suerte de coordenadas sobresalientes, el enunciado de lo que dice Marx. Es una cosa distinta, que yo llamaría un evangelio. Es el anuncio de que la historia instaura una dimensión de discurso distinta, y abre la posibilidad de subvertir completamente la función del discurso como tal y, propiamente hablando, del discurso filosófico, en tanto que sobre él reposa una concepción del mundo.

De manera general, el lenguaje no es simplemente el campo donde se inscribió en el curso del tiempo el discurso filosófico, sino que resulta ser un campo mucho más rico en recursos. Sin embargo, ciertos puntos de referencia de este discurso están enunciados y son difíciles de eliminar completamente de todo uso del lenguaje. Por ese lado, nada más fácil que recaer en lo que llamé irónicamente concepción del mundo, pero que tiene un nombre más moderado y preciso, la ontología.

La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola del significante. Detenerse en el verbo *ser* —ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de

universal— producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada.

Para exorcizarlo, bastaría quizás afirmar que, cuando se dice de cualquier cosa que es lo que es, nada obliga de ninguna manera a aislar el verbo *ser*. Se pronuncia *es lo que es*, y podría asimismo escribirse *esloqués*. Así, no nos enteraríamos de nada si un discurso, que es el discurso del *meser*,[2] no pusiese el acento en el verbo *ser*.

Es ese algo que el mismo Aristóteles piensa dos veces cuando va a proponerlo ya que, para designar el ser que opone al τὸ τὶ ἐστί, a la quiddidad, a lo que eso es, llega hasta a emplear el τὸ τὶ ἦν εἶναι, lo que se habría producido si hubiese llegado a ser, sin más, lo que estaba por ser. Parece que se conserva aquí el pedúnculo que nos permite situar de dónde se produce este discurso del ser: es, sencillamente, el ser de la bota, el de las órdenes, lo que habría sido si tú hubieses escuchado lo que te ordeno.

Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo.

¿Cómo volver, si no es con un discurso especial, a una realidad prediscursiva? Este es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es igualmente lo que ha de considerarse como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso.

Por ello importa que nos percatemos de qué está hecho el discurso analítico, y que no desconozcamos que en él se habla de algo, que aunque sin duda sólo ocupa un lugar limitado, queda claramente enunciado por el verbo *joder*. Se habla de joder —verbo, en inglés *to fuck*— y se dice que la cosa no anda.

2. Juego de homofonía y escritura entre *maître* (maestro-amo) y *m'être* (serme). Elegimos traducir este último invirtiéndolo para obtener así *meser*, cercano al *mester* castizo. [T.]

Es una parte importante de lo que se confía en el discurso analítico, y hay que subrayar que no es privilegio suyo. Es también lo que se expresa en lo que llamé hace poco el discurso corriente. Escríbase *disco ursocorriente, disco-fuera-de-corriente*[3] también, fuera de campo, fuera de juego respecto a todo discurso y, por tanto, disco sin más: eso que gira y gira exactamente para nada. El disco se encuentra exactamente en el campo a partir del cual todos los discursos se especifican y donde todos naufragan, donde cada quien es capaz, tan capaz como cualquiera, de proferir tantos enunciados como el que más, aunque por un afán de lo que llamaremos, con toda justificación, *decencia*, lo hace, al fin y al cabo, lo menos posible.

En efecto, lo que constituye el fondo de la vida es que, en todo lo tocante a las relaciones de los hombres y las mujeres, lo que se llama colectividad es algo que no anda. No anda, y todo el mundo habla de ello, y gran parte de nuestra actividad se nos va en decirlo.

Esto no quita que lo único serio es lo que se ordena de una manera distinta como discurso. Y ello llega hasta a englobar lo siguiente: esta relación, esta relación sexual, en tanto no anda, anda de todas maneras, gracias a cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efecto de lenguaje, y que sólo han de tomarse de ese registro y de esa jaez. No hay la más mínima realidad prediscursiva, por la buena razón de que lo que se forma en colectividad, lo que he denominado los hombres, las mujeres y los niños, nada quiere decir como realidad prediscursiva. Los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes.

Un hombre no es otra cosa que un significante. Una mujer busca a un hombre a título de significante. Un hombre busca a una mujer a título —esto va a parecerles curioso— de lo que no se sitúa sino por el discurso, ya que si lo que propongo es verdadero, a saber, que la mujer no toda es, hay siempre algo en ella que escapa del discurso.

3. Cuasi-homofonía entre *our* (parte de *discours*, discurso) y *hors* (fuera). [T.]

3

De lo que se trata es de saber lo que, en un discurso, se produce por efecto de lo escrito.

Como quizá ya saben —lo saben en todo caso si han leído lo que escribo— el significante y el significado, no es sólo que la lingüística los haya distinguido. Quizá les parezca que es obvio. Pero justamente por considerar que las cosas son obvias no se ve nada de lo que, sin embargo, se tiene ante los ojos, ante los ojos en lo tocante a lo escrito. La lingüística no sólo distinguió uno del otro el significante y el significado. Si algo puede introducirnos en la dimensión de lo escrito como tal, es el percatarnos de que el significado no tiene nada que ver con los oídos, sino sólo con la lectura, la lectura de lo que uno escucha de significante. El significado no es lo que se escucha. Lo que se escucha es el significante. El significado es el efecto del significante.

Se distingue aquí algo que no es más que el efecto del discurso, del discurso en cuanto tal, es decir de algo que funciona ya como vínculo. Tomemos las cosas a nivel de un escrito que a su vez es efecto de discurso, de discurso científico, a saber, el escrito de la S, empleado para connotar el sitio del significante, y de la *s* con que se connota como sitio el significado; esta función de sitio sólo la crea el discurso, el cada cual en su sitio es algo que no funciona sino en el discurso. Pues bien, entre las dos, S y *s*, está la barra, $\frac{S}{s}$.

Parece cosa de poca monta trazar una barra para explicar. Esta palabra, *explicar*, tiene toda su importancia pues no hay manera de comprender nada de una barra, aun cuando se le reserve para significar la negación.

Es muy difícil comprender lo que quiere decir la negación. Si se mira más de cerca, uno se percata en particular de que hay una gran variedad de negaciones, enteramente imposible de reunir bajo el mismo concepto. La negación de la existencia,

por ejemplo, es algo enteramente distinto de la negación de la totalidad.

Hay otra cosa que es todavía más segura: añadir la barra a la notación S y *s* es algo ya superfluo y hasta fútil, ya que lo que destaca está ya marcado por la distancia de lo escrito. La barra, como todo lo que toca a lo escrito, no se sustenta sino en lo siguiente: lo escrito no es para ser comprendido.

Por esto, precisamente, nadie está obligado a comprender los míos. Si no los comprenden, tanto mejor, pues tendrán así la oportunidad de explicarlos.

Con la barra pasa igual. La barra es precisamente el punto donde, en todo uso del lenguaje, existe la oportunidad de que se produzca lo escrito. Si, en el propio Saussure, S está encima de *s*, sobre la barra, es porque ninguno de los efectos del inconsciente se sustenta sino gracias a esa barra: pude demostrárselos en *La instancia de la letra*, que forma parte de mis *Escritos*, de una manera que se escribe y nada más.

En efecto, si no existiese esta barra nada podría explicarse del lenguaje mediante la lingüística. Si no hubiese esa barra por encima de la que pasa el significante, no se podría ver que algo del significante se inyecta en el significado.

Si no hubiese discurso analítico, seguirían hablando como cabezas de chorlito, cantando el *disco-ursocorriente*,* haciendo girar el disco, ese disco que gira porque *no hay relación sexual*; fórmula que sólo puede articularse gracias a toda la construcción del discurso analítico, y que desde hace tiempo les vengo machacando.

Pero, pese a machacarla, todavía falta que la explique: no se sustenta sino en lo escrito dado que la relación sexual no puede escribirse. Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual. A eso se debe que haya cierto efecto de discurso que se llama escritura.

En rigor, podría escribirse x R y, y decir que x es el hombre, y la mujer, y R la relación sexual. ¿Por qué no? Unicamente porque es una necedad, ya que lo que se sustenta bajo la

* Véase nota 3, pág. 44 [T.]

función de significante, de *hombre* y de *mujer*, no son más que significantes enteramente ligados al uso *cursocorriente* del lenguaje. Si hay un discurso que lo demuestra es el discurso analítico, por poner en juego lo siguiente, que la mujer no será nunca tomada sino *quo ad matrem*. La mujer no entra en función en la relación sexual sino como madre.

Pese a ser masivas, estas verdades nos llevarán más lejos ¿gracias a qué? Gracias a la escritura; la cual no pondrá objeciones a esta primera aproximación porque por ahí se demostrará que el goce de la mujer se apoya en un suplir ese no-toda. Para este goce de ser no-toda, es decir, que la hace en alguna parte ausente de sí misma, ausente en tanto sujeto, la mujer encontrará el tapón de ese *a* que será su hijo.

Por el lado de la *x*, es decir, de lo que sería el hombre si pudiese escribirse la relación sexual de manera sustentable, sustentable en un discurso, el hombre no es más que un significante porque allí donde entra en juego como significante, no entra sino *quo ad castrationem*, es decir, en cuanto relacionado con el goce fálico. De modo que a partir del momento en que el discurso, el discurso analítico, abordó este asunto seriamente y postuló que la condición de lo escrito es que se sustenta con un discurso, todo se vuelve esquivo, y entonces la relación sexual es algo que jamás podrán escribir, escribir con un verdadero escrito, en tanto es lo que del lenguaje se condiciona mediante un discurso.

4

La letra es, radicalmente, efecto de discurso.

Lo bueno que tiene lo que les cuento es que siempre es lo mismo ¿verdad? Y no es que me repita, el asunto no está allí. Es que lo dicho antes cobra sentido después.

Que yo recuerde, la primera vez que hablé de la letra —ha-

ce por lo menos quince años, en Sainte-Anne— noté un hecho que conoce todo el que lee de vez en cuando, cosa que no le sucede a todo el mundo, y es que un llamado Sir Flinders Petrie creyó observar que las letras del alfabeto fenicio se encontraban, mucho antes del tiempo de Fenicia, en menudas cerámicas egipcias en las que servían como marcas de fábrica. Esto quiere decir que la letra surgió primero del mercado, que es típicamente un efecto de discurso, antes de que se le ocurriera a nadie usar letras ¿para hacer qué? —algo que nada tiene que ver con la connotación del significante, aunque la elabora y perfecciona.

Debería abordarse el asunto a nivel de la historia de cada lengua. Está clarísimo que esa letra que nos perturba, hasta el punto de que la llamamos, Dios sabe por qué, *carácter*, la letra china, surgió del discurso chino muy antiguo de una manera enteramente distinta de como surgieron las nuestras. Por salir del discurso analítico, las letras que aquí saco tienen un valor diferente de las que pueden salir de la teoría de conjuntos. Su empleo difiere y, sin embargo —esto es lo interesante— no deja de haber cierto vínculo de convergencia. Lo bueno de cualquier efecto de discurso es que está hecho de letra.

Todo esto no es más que un esbozo que tendré oportunidad de desarrollar cuando distinga el uso de la letra en álgebra y el uso de la letra en la teoría de conjuntos. Por lo pronto, quiero sencillamente señalarles lo siguiente: el mundo, a Dios gracias, el mundo, está en descomposición. El mundo, vemos que ya no se sostiene, pues aun en el discurso científico está claro que de él no hay el menor atisbo. A partir del momento en que se puede agregar a los átomos una cosa que se llame el *quark*, y que éste es el verdadero hilo del discurso científico, tendrán que reconocer a la postre que se trata de otra cosa y no de un mundo.

Al fin y al cabo, tienen que ponerse a leer ciertos autores —no diría autores actuales, no les pido que lean a Philippe Sollers, que es ilegible, como yo, por lo demás— pero pueden leer a Joyce, por ejemplo. Allí verán cómo el lenguaje se perfecciona cuando sabe jugar con la escritura.

Admito que Joyce no es legible; ciertamente no se le puede

traducir al chino. ¿Qué ocurre en Joyce? Que el significante viene a rellenar como picadillo al significado. Los significantes encajan unos con otros, se combinan, se aglomeran, se entrechocan —lean *Finnegan's Wake*— y se produce así algo que, como significado, puede parecer enigmático, pero es realmente lo más cercano a lo que nosotros los analistas, gracias al discurso analítico, tenemos que leer: el lapsus. Es como lapsus que significa algo, es decir, que puede leerse de una infinidad de maneras distintas. Y precisamente por eso se lee mal, o a trasmano, o no se lee. Sin embargo, esta dimensión del *leerse,* ¿acaso no basta para demostrar que estamos en el registro del discurso analítico?

En el discurso analítico, se trata siempre de lo siguiente: a lo que se enuncia como significante se le da una lectura diferente de lo que significa.

Para hacerme entender voy a tomar una referencia en lo que leen en el gran libro del mundo. Observen el vuelo de la abeja. Va de flor en flor, hace sus libaciones. Ustedes se enteran de que va a transportar en sus patas el polen de una flor al pistilo de otra flor. Eso leen en el vuelo de la abeja. En un vuelo de pájaros que vuela bajo —se le llama un vuelo, pero en realidad es un grupo a cierta altura— leen que se acerca una tempestad. Pero ellos ¿leen acaso? ¿Lee la abeja que ella sirve para la reproducción de las plantas fanerógamas? ¿Lee el pájaro el augurio de la fortuna, como se decía antes, o sea, de la tempestad?

Ese es el asunto. Después de todo, no se puede afirmar que la golondrina no lea la tempestad, pero tampoco es seguro.

En el discurso analítico ustedes suponen que el sujeto del inconsciente sabe leer. Y no es otra cosa, todo ese asunto del inconsciente. No sólo suponen que sabe leer, suponen también que puede aprender a leer.

Pero sucede que lo que le enseñan a leer no tiene entonces absolutamente nada que ver, y en ningún caso, con lo que ustedes de ello pueden escribir.

9 DE ENERO DE 1973.

IV

EL AMOR Y EL SIGNIFICANTE

El Otro sexo.
Contingencia del significante, rutina del significado.
El fin del mundo y el para-ser.
El amor suple la ausencia de relación sexual.
Los Unos.

¿Qué puedo aún decirles después de tanto tiempo y cuando lo dicho no ha tenido todos los efectos que quisiera? Pues bien, precisamente por eso, cosas que decirles no me faltan.

Pero como, con razón, no se puede decir todo, me veo reducido a avanzar por una vía estrecha que me obliga en todo momento a cuidarme para no recaer en lo que ya está hecho de lo que se ha dicho.

Por eso, hoy, voy a intentar una vez más mantener este difícil desbrozo, según ese horizonte que tenemos tan extraño pues está calificado, con mi título, de ese *Aun*.

1

La primera vez que les hablé, enuncié que el goce del Otro, que dije estar simbolizado por el cuerpo, no es signo de amor.

Esto se admite, naturalmente, porque se siente que está a la altura de lo que configuró el decir precedente, y que no cede.

Hay allí términos que merecen un comentario. Con ese decir, justamente, trato de hacer presente el goce. Ese *el Otro*, queda más que nunca en tela de juicio.

Al Otro, por una parte, hay que machacarlo de nuevo, reacuñarlo, para que cobre su sentido pleno, su resonancia completa. Por otra parte, convendría presentarlo como el término que se sustenta en que soy yo quien habla, que no puedo hablar sino de donde estoy, identificado a un puro significante. El hombre, una mujer, dije la última vez, no son más que significantes. De allí, del decir en tanto encarnación distinta del sexo, toman su función.

El Otro, en mi lenguaje, no puede ser entonces sino el Otro sexo.

¿Qué pasa con ese Otro? ¿Qué hay de su posición respecto a ese retorno con que se realiza la relación sexual, o sea, un goce, que el discurso analítico ha precipitado como función del falo cuyo enigma se mantiene intacto puesto que sólo se articula con hechos de ausencia?

Sin embargo, ¿quiere esto decir que se trata, como se creyó apresuradamente poder traducirlo, del significante de lo que falta en el significante? Este año tendré que poner punto final a todo eso, y del falo decir cuál es, en el discurso analítico, la función. Diré por lo pronto que la función de la barra, que traje a colación la vez pasada, no deja de estar relacionada con el falo.

Queda la segunda parte de la frase ligada a la primera por un *no es: no es signo de amor*. Y al fin y al cabo, este año, tendremos que articular lo que está allí como eje de todo lo instituido por la experiencia analítica: el amor.

Hace tiempo que no se habla más que de eso, del amor. Creo que es innecesario acentuar que está en el centro del discurso filosófico. Esto, ciertamente, debe ponernos en guardia. La última vez les hice entrever el discurso filosófico como lo que es: una variante del discurso del amo. Pude decir, asimismo, que el amor apunta al ser, o sea, a lo que en el lenguaje es más esquivo: el ser que, por poco, iba a ser, o el ser que, por ser, justamente, sorprende. Y pude añadir que este ser está quizá muy cerca del significante *meser*,* es quizás el ser que está al mando, y que hay en esto el más extraño de los señuelos. ¿No será también para mandarnos a interrogar en qué se distingue el signo del significante?

Tenemos entonces cuatro puntos: el goce, el Otro, el signo, el amor.

Leamos lo que se afirmó en una época en que el discurso del amor confesaba ser el del ser, abramos el libro de Richard de Saint-Victor sobre la trinidad divina. Partimos del ser, del ser en cuanto concebido —perdóneseme este deslizamiento de escrito en mi palabra— como *lo sereterno*, y esto, después de la elaboración tan temperada, pese a todo, de Aristóteles, y bajo la influencia, sin duda, de la irrupción del *soy el que soy*, que es el enunciado de la verdad judaica.

Cuando la idea del ser —hasta entonces simplemente aproximada, vislumbrada— llega a culminar en esa violenta rotura con la función del tiempo por el enunciado de lo eterno, se producen extrañas consecuencias. Hay, dice Richard de Saint-Victor, el ser que, eterno, lo es por sí mismo; el ser que, eterno, no lo es por sí mismo; el ser que, no eterno, no tiene por sí mismo ese ser frágil y aun inexistente. Pero ser no eterno que es por sí mismo, no hay. De las cuatro subdivisiones que produce la alternancia de la afirmación y la negación de lo eterno y del *por sí mismo*, esta última es la única que, según el Richard de Saint-Victor en cuestión, ha de ser descartada.

¿No hay allí lo que está en juego respecto al significante? a saber, que ningún significante se produce como eterno.

Sin duda Saussure hubiese podido intentar formularlo: en vez de calificarlo de arbitrario hubiera sido mejor presentar el significante bajo la categoría de lo contingente. El significante repudia la categoría de lo eterno, y empero, singularmente, es por sí mismo.

¿No se ve a las claras que participa, para emplear un enfo-

* Véase nota 2, pág. 43 [T.]

que platónico, de esa nada de donde la idea creacionista nos dice que algo enteramente original se creó *ex nihilo*.

¿No les aparece esto —si es que alguna aparición puede despertar la pereza[1] vuestra— en el *Génesis*? El *Génesis* no relata nada más que la creación —de la nada, en efecto— ¿de qué?: nada más que de significantes.

En cuanto esta creación surge, se articula por la nominación de lo que es. ¿No es esto la creación en su esencia? Mientras que Aristóteles no puede dejar de enunciar que, si alguna vez hubo algo, es porque estaba allí desde siempre, ¿no se trata en la idea creacionista de la creación a partir de nada, y por tanto del significante?

¿Y acaso no lo encontramos en lo que, al reflejarse en una concepción del mundo, se enunció como revolución copernicana?

2

Desde hace tiempo pongo en duda lo que Freud, sobre dicha revolución, creyó poder afirmar. El discurso de la histérica le enseñó esa otra sustancia que cabe toda entera en esto: hay significante. Al recoger el efecto de ese significante, en el discurso de la histérica, supo darle el cuarto de vuelta que lo convirtió en el discurso analítico.

La noción de cuarto de vuelta evoca la revolución, aunque no ciertamente en el sentido en que revolución es subversión. Muy por el contrario, lo que gira —a eso se llama revolución— está destinado, por su mismo enunciado, a evocar el retorno.

Con toda seguridad, estamos bastante lejos del cumplimiento de ese retorno, pues ya está resultando sumamente difícil este cuarto de vuelta. Pero no está de más evocar que si en

1. Homofonía entre *aparaisse* (aparece) y *la paresse* (la pereza). [T.]

alguna parte hubo revolución no fue ciertamente con Copérnico. Desde hace tiempo se había propuesto la hipótesis de que tal vez podía ser el sol el centro en torno al cual las cosas giraban. Pero ¿qué importa? Lo que importaba a los matemáticos era, seguramente, el punto de partida de lo que gira. La rotación eterna de las estrellas de la última de las esferas suponía, según Aristóteles, la esfera de lo inmóvil, causa primera del movimiento de las que giran. Si las estrellas giran es porque la tierra gira sobre sí misma. Ya es maravilla que, a partir de esa rotación, de esa revolución, de ese giro eterno de la esfera estelar, haya habido hombres que forjaran otras esferas, que concibieran el sistema llamado ptolomeico, y que hicieran girar los planetas —los cuales se encuentran, respecto a la tierra, en esa posición ambigua de vaivén en forma de zig-zag— según un movimiento oscilatorio.

¿No es una hazaña extraordinaria el haber cogitado el movimiento de las esferas? Copérnico sólo agregó la observación de que tal vez el movimiento de las esferas intermedias podía expresarse de otra manera. Que la tierra estuviese o no en el centro no era lo que más le importaba.

La revolución copernicana no es para nada una revolución. Si, en un discurso que no es más que analógico, se supone que el centro de una esfera constituye el punto dominante, el hecho de cambiar ese punto dominante, de hacer que lo ocupe la tierra o el sol, no tiene en sí nada que subvierta lo que el significante *centro* conserva de suyo. El hombre —lo que se designa con este término, que no es más que lo que hace significar— lejos de conmoverse con el descubrimiento de que la tierra no está en el centro, la sustituyó muy bien por el sol.

Ahora, desde luego, es evidente que tampoco el sol es un centro, y que se pasea por un espacio cuyo estatuto es cada vez más precario establecer. Lo que permanece en el centro es esa vieja rutina según la cual el significado conserva siempre, a fin de cuentas, el mismo sentido. Este sentido se lo da el sentimiento que tiene cada quien de formar parte de su mundo, es decir, de su pequeña familia y de todo lo que gira alrededor.

Cada uno de ustedes —hablo hasta de los izquierdistas— están más apegados a ella de lo que creen, y en tal medida que harían bien en calibrar su alcance. Cierto número de prejuicios les sirven de asiento y limitan el alcance de sus insurrecciones al término más corto, al término, precisamente, en que no les produce ninguna molestia, y especialmente dentro de una concepción del mundo que, por su parte, sigue siendo perfectamente esférica. En cualquier parte adonde lo lleven, el significado encuentra su centro. Y hasta nueva orden, no es el discurso analítico, tan difícil de sostener en su descentramiento y que no ha entrado todavía en la conciencia común, quien puede de alguna manera subvertir algo.

Sin embargo, si se me permite emplear de todas maneras esta referencia copernicana, podría acentuar lo que tiene de efectivo. No es cambiar el centro.

La cosa gira. El hecho sigue teniendo para nosotros todo su valor, por reducido que sea, a fin de cuentas, y aun motivado solamente porque la tierra gira y que por ello nos parece que gira la esfera celeste. Sigue girando, pese a todo, y produce efectos de todo tipo, como por ejemplo, que cuenten su edad en años. La subversión, si es que existió en alguna parte y en algún momento, no está en haber cambiado el punto de rotación de lo que gira sino en haber sustituido un *gira* por un *cae*.

El punto álgido, como se les ocurrió percibir a algunos no es Copérnico, sino más bien Kepler, debido a que en él la cosa no gira de la misma manera: gira en elipse, y eso ya cuestiona la función del centro. En Kepler las cosas caen hacia algo que está en un punto de la elipse llamado foco, y, en el punto simétrico, no hay nada. Esto ciertamente es un correctivo respecto a esa imagen de centro. Pero el *cae* no cobra su poder de subversión sino porque va a parar ¿en qué? En esto y nada más:

$$F = g \frac{mm'}{d^2}$$

Lo que se atribuye indebidamente a Copérnico, está en este

escrito, que se resume con esas cinco letritas escritas en el cuenco de la mano, más una cifra. Es lo que nos zafa de la función imaginaria, y con todo fundada en lo real, de la revolución.

Lo que se produce en la articulación de este nuevo discurso que emerge como discurso del análisis, es que se parte de la función del significante, pese a que la vivencia del hecho mismo está lejos de admitir lo que trae el significante de efectos de significado.

La estructuración que les recordé se edificó a partir de efectos de significado. Durante siglos se consideró natural que se constituyera un mundo cuyo correlato era, allende, el ser mismo, el ser tomado como eterno. Ese mundo concebido como el todo, con la limitación que implica la palabra, sea cual fuere la apertura que se le dé, sigue siendo una concepción —es la palabra exacta— una visión, una mirada, una captación imaginaria. Y de aquello resulta, cosa por demás extraña, que desde el comienzo se supone que alguien, una parte de ese mundo, puede tomar conocimiento de él. Ese Uno se encuentra allí en ese estado que puede llamarse existencia, pues si no, ¿cómo podría ser el soporte del *tomar conocimiento*? Allí reside, desde siempre, el impase, la vacilación resultante de esta cosmología que consiste en la admisión de un mundo. En cambio, ¿acaso no hay en el discurso analítico lo que puede introducirnos a aquello de que toda subsistencia, toda persistencia del mundo como tal, ha de ser abandonada?

El lenguaje —la lengua forjada con el discurso filosófico— es tal que, como ven, nunca en ningún momento puedo hacer nada sin deslizarme de nuevo hacia ese mundo, ese supuesto de una sustancia impregnada de la función del ser.

3

Seguir el hilo del discurso analítico tiende nada menos que a quebrar, encorvar, marcar con una curvatura propia, una cur-

vatura de la que ni siquiera puede sostenerse que sea la de las líneas de fuerza, lo que produce como tal la falla, la discontinuidad. Nuestro recurso es, en lalengua, lo que la quiebra. Tan es así que nada parece constituir mejor el horizonte del discurso analítico que ese empleo que se hace de la letra en matemáticas. La letra revela en el discurso lo que, no por azar ni sin necesidad, se llama gramática. La gramática es lo que del lenguaje sólo se revela en lo escrito.

Más allá del lenguaje, este efecto, que se produce por tener su soporte sólo en la escritura, es ciertamente el ideal de las matemáticas. Ahora bien, rehusarse a la referencia a lo escrito es vedarse lo que, entre todos los efectos del lenguaje, puede llegar a articularse. Esta articulación se hace en lo que resulta del lenguaje, hagamos lo que hagamos, ya sea un supuesto más-allá o más-acá.

En el suponer un más-acá sentimos muy bien que no hay más que una referencia intuitiva. Y, sin embargo, esta suposición no es eliminable porque el lenguaje, como efecto de significado, siempre se queda corto respecto al referente. Entonces, ¿acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que del ser, nunca tenemos nada?

Hay que habituarse a sustituir este ser que huye por el *para-ser*, el *para* ser, el ser de al lado.

Digo el *para-ser*, y no el parecer, como se ha dicho desde siempre, el fenómeno, eso más allá de lo cual estaría aquello del noúmeno, que en efecto ya nos ha meneado bastante, hasta llevarnos a todas las opacidades que justamente se denominan oscurantismo. En el punto mismo de donde brotan las paradojas de todo lo que logra formularse como efecto de escrito el ser se presenta, se presenta siempre, porque para-es. Habría que aprender a conjugar como se debe: yo para-soy, tú para-eres, él para-es, nosotros para-somos, y así sucesivamente.

Lo que suple a la relación sexual en cuanto inexistente hay que articularlo justamente según el para-ser. Es evidente que en todo lo que se aproxima a esta relación, el lenguaje sólo se manifiesta por su insuficiencia.

Lo que suple la relación sexual es precisamente el amor.

El Otro, el Otro como lugar de la verdad, es el único lugar, irreductible por demás, que podemos dar al término del ser divino, al término Dios, para llamarlo por su nombre. Dios es propiamente el lugar donde, si se me permite el juego, se produce el *dios* —el *dior*— el *decir*. Por poco, el decir se hace Dios. Y en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios.

Por ello, en suma, los únicos verdaderos ateos que puede haber son los teólogos, esto es, los que, en lo que a Dios respecta, hablan.

No hay otra manera de serlo, a menos que uno meta la cabeza en un saco en nombre de no-sé-qué susto, como si ese Dios alguna vez hubiese manifestado efectivamente una presencia cualquiera. En cambio, es imposible decir sea lo que fuere sin que ello lo haga de inmediato subsistir bajo la forma del Otro.

Cosa del todo evidente en el menor de los pasos de esa cosa que detesto, por las mejores razones: la Historia.

La Historia, precisamente, está hecha para darnos la idea de que algún sentido tiene. Por el contrario, la primera cosa que debemos hacer es partir de lo siguiente: que estamos frente a un decir, que es el decir de otro, quien nos cuenta sus necedades, sus apuros, sus impedimentos, sus emociones, y que es ahí donde ha de leerse ¿qué? —nada que no sea los efectos de esos decires. Vemos muy bien cómo esos efectos agitan, remueven, preocupan, a los seres que hablan. Desde luego, es necesario que eso conduzca a algo, que sirva, y que sirva, en nombre de Dios, para que se las arreglen, para que se avengan, para que, a la pata cojeando, lleguen pese a todo a dar un asomo de vida a ese sentimiento llamado amor.

Es necesario, sí, después de todo, es necesario que eso aún dure. Es necesario que, por intermedio de ese sentimiento, eso conduzca a fin de cuentas —como lo vieron muy bien los que, respecto a todo esto, tomaron sus precauciones tras la mampara de la Iglesia— a la reproducción de los cuerpos.

Pero ¿acaso no es posible que el lenguaje tenga otros efectos

que el de llevar a la gente a su antojo a reproducirse aún más, *aun en-cuerpo* a cuerpo y *aun en-cuerpo encarnado*?[2]

Hay, sin embargo, otro efecto del lenguaje que es lo escrito.

4

De lo escrito hemos visto muchas mutaciones desde que el lenguaje existe. Lo que se escribe es la letra, y la letra no siempre se fabricó de la misma manera. Al respecto, se hace historia, historia de la escritura y se devanan los sesos imaginando para qué diablos servirían las pictografías mayas o aztecas y, un poco más atrás, los guijarros de la Masía de Azil: ¿qué diablos serían esos dados tan raros? ¿a qué se jugaba con ellos?

Preguntas semejantes constituyen la función habitual de la Historia. Habría que decir: sobre todo no toquen la hache de hacha, inicial de la Historia. Sería una buena manera de retrotraer a la gente a la primera de las letras, la letra a la que me limito yo, la letra A —por cierto que la biblia sólo comienza en la letra B, dejó la letra A para que me encargara yo de ella.

Hay mucho que aprender, no hurgando los guijarros de la Masía de Azil, y ni siquiera, como hacía yo antes para mi amable público, mi público de analistas, yendo a buscar la entalladura en la piedra para explicar el rasgo unario —eso estaba al alcance de sus entendederas—, sino mirando más de cerca lo que hacen los matemáticos con las letras, desde que, desdeñando cierto número de cosas, empezaron a percatarse, de manera fundada y bajo el nombre de teoría de conjuntos, que se podía abordar el Uno de un modo que no tenía por qué ser intuitivo, fusional, amoroso.

No somos más que uno. Cada cual sabe, desde luego, que

2. Homofonía entre *encore* (aun) y *en-corps* (en-cuerpo). [T.]

nunca ha ocurrido que dos no sean más que uno, pero en fin, *no somos más que uno.* De allí parte la idea del amor. Verdaderamente, es la manera más burda de dar a la relación sexual, a ese término que manifiestamente se escamotea, su significado.

El comienzo de la sabiduría ha de ser percatarse de que los caminos que desbrozó el viejo Freud se adentraban en eso. De allí partí yo, porque al fin y al cabo eso me conmovió. Por otra parte, podría conmover a cualquiera ¿no?, percatarse de que el amor, si es verdad que está relacionado con el Uno, nunca saca a nadie de sí mismo. Si es eso, todo eso, y sólo eso lo que dijo Freud al introducir la función del amor narcisista, el problema es, todo el mundo lo siente, o ha sentido, el problema es cómo puede haber amor por un otro.

Ese Uno con que todos se llenan la boca es de la misma índole de ese espejismo del Uno que uno cree ser. Esto no quiere decir que no tenga más horizonte. Hay tantos Unos como se quiera; que se caracterizan cada uno por no parecerse en nada, véase la primera hipótesis del Parménides.

La teoría de conjuntos irrumpe postulando lo siguiente: hablemos del Uno respecto a cosas que no tienen, entre sí, estrictamente ninguna relación. Pongamos juntos objetos del pensamiento, como se dice, objetos del mundo, y hagamos que cada cual cuente por uno. Juntemos esas cosas absolutamente heteróclitas, y arroguémonos el derecho de designar este conjunto con una letra. Así se expresa en sus comienzos la teoría de conjuntos, la que presenté la vez pasada, por ejemplo, bajo el acápite de Nicolás Bourbaki.

No se dieron cuenta que dije que la letra designa un conjunto. Es lo que está impreso en el texto de la edición definitiva aceptada por los autores; como saben, son múltiples. Ponen todo su cuidado en decir que las letras designan conjuntos. Allí reside su timidez y su equivocación: las letras *hacen* los conjuntos, las letras no *designan, son* esos conjuntos, se les toma considerando que funcionan como los conjuntos mismos.

Vean que al conservar aún ese *como* me atengo al orden de lo que propongo cuando digo que el inconsciente está estructu-

rado *como* un lenguaje. Digo *como* para no decir, siempre vuelvo a eso, que el inconsciente está estructurado *por* un lenguaje. El inconsciente está estructurado así como los conjuntos de los que se trata en la teoría de conjuntos son como letras.

Puesto que se trata para nosotros de tomar el lenguaje como lo que funciona para suplir la ausencia de la única parte de lo real que no puede llegar a formarse del ser, esto es, la relación sexual ¿qué soporte encontrar en el hecho de no leer sino letras? En el dispositivo del escrito matemático hemos de encontrar el punto de orientación adonde dirigirnos para sacar de esa práctica, de ese vínculo social nuevo que emerge y se extiende singularmente, el discurso analítico, lo que pueda sacarse en lo tocante a la función del lenguaje, ese lenguaje en que confiamos para que el tal discurso tenga efectos, medianos sin duda, pero bastante tolerables, para que pueda sustentar y completar los demás discursos.

Desde hace algún tiempo, se ve a las claras que el discurso universitario debe escribirse en francés *uni-vers-Cythère*, unidos-hacia-Citeres,[3] ya que va a impartir educación sexual. Ya veremos adonde va a parar eso. Pero sobre todo nada de ponerle trabas. Que de ese punto de saber nada más, que se coloca exactamente en la posición autoritaria del semblante, pueda difundirse algo que tenga como efecto mejorar las relaciones de los sexos, es cosa mandada a hacer para provocar la sonrisa del analista. Aunque, después de todo, ¿quién sabe?

Ya lo hemos dicho, la sonrisa del ángel es la más necia de las sonrisas, por tanto no hay que ostentarla nunca. Pero está clarísimo que la idea de demostrar en la pizarra algo relacionado con la educación sexual, desde el punto de vista del discurso del analista, no aparece como cosa prometedora en lo que a felicidad y buenos encuentros se refiere.

Si en mis *Escritos* algo demuestra que no fue ayer no más cuando tomé el buen camino, lo llamo el buen camino porque

3. *Uni-vers-Cythère* (unidos-hacia-Citeres) es homófono de *universitaire* (universitario). [T.]

trato de persuadirlos para que lo tomen, es que escribí *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada* justo después de una guerra, en un momento en que evidentemente el futuro no se presentaba nada promisorio. Allí puede muy bien leerse, si se escribe y no sólo si se tiene oído, que ya la *a* minúscula tetiza la función de la prisa. Destacaba allí el hecho de que algo así como una intersubjetividad puede desembocar en una salida salvadora. Pero lo que merecería verse con más detenimiento es lo que sirve de soporte a cada uno de los sujetos, no cuando es uno entre otros, sino cuando es, en relación a los otros dos, el que está en juego en el pensamiento de estos dos. En esta terna, cada uno interviene sólo como ese objeto *a* que es bajo la mirada de los otros.

En otros términos, son tres, aunque en realidad son dos más *a*. Este dos más *a*, en el punto de la *a*, se reduce, no a los otros dos, sino a un Uno más *a*. Ya saben, por lo demás, que he usado estas funciones para tratar de representarles lo inadecuado de la relación del Uno al Otro, y que dí antes como soporte a esta *a* minúscula el número irracional llamado número de oro. En tanto que desde la *a* minúscula, se toma a los otros dos como Uno más *a*, funciona algo que puede desembocar en una salida a toda prisa.

Esta identificación, que se produce en una articulación ternaria, se basa en que, en ningún caso, pueden considerarse como soporte dos como tales. Entre dos, cualesquiera sean, hay siempre el Uno y el Otro, el Uno y la *a* minúscula, y en ningún caso puede tomarse el Otro por un Uno.

En la medida en que en lo escrito está en juego algo brutal, el tomar por unos todos los unos que se quiera, se revelan impases que, de suyo, son para nosotros un acceso posible al ser, y una posible reducción de la función de ese ser, en el amor.

Quiero terminar mostrando en qué se diferencia el signo del significante.

Dije que el significante se caracteriza por representar un sujeto para otro significante. ¿En el signo, de qué se trata? Desde siempre, la teoría cósmica del conocimiento, la concepción

del mundo, hace gala del famoso ejemplo del humo que no hay sin fuego. ¿Y por qué no decir yo aquí lo que me parece a mí? El humo puede muy bien ser también signo del fumador. Aún más, lo es siempre, por esencia. No hay humo sino como signo del fumador. Cada quien sabe que si ve humo en una isla desierta, se dirá de inmediato que con toda probabilidad hay allí alguien que sabe hacer fuego. Hasta nueva orden, ha de ser otro hombre. El signo no es pues signo de algo; es signo de un efecto que es lo que se supone como tal a partir del funcionamiento del significante.

Este efecto es lo que nos enseña Freud, el punto de partida del discurso analítico, o sea el sujeto.

No es otra cosa el sujeto —tenga o no conciencia de qué significante es efecto— que lo que se desliza en la cadena significante. Este efecto, el sujeto, es el efecto intermedio entre lo que caracteriza a un significante y otro significante, es decir, el ser cada uno, cada uno un elemento. No conocemos otro soporte que introduzca en el mundo el Uno, sino el significante en cuanto tal, es decir, en cuanto aprendemos a separarlo de sus efectos de significado.

En el amor se apunta al sujeto, al sujeto como tal, en cuanto se le supone a una frase articulada, a algo que se ordena, o puede ordenarse, con toda una vida.

Un sujeto, como tal, no tiene mucho que ver con el goce. Pero, en cambio, su signo puede provocar el deseo. Es el principio del amor. Los caminos que en las próximas veces trataremos de andar les mostrarán dónde se juntan el amor y el goce sexual.

16 de enero de 1973.

V

Aristoteles y Freud: LA OTRA SATISFACCION

Los sinsabores de Aristóteles.
El defecto de goce y la satisfacción del blablabla.
El desarrollo, hipótesis de dominio.
El goce no conviene a la relación sexual.

Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción —subráyese estas palabras— *a la cual pueden faltar.*

Esta primera frase que, al despertarme esta mañana, puse en el papel para que la escribieran, esta primera frase implica la oposición de otra satisfacción y de las necesidades —si es que este término, cuyo recurso es común, puede captarse así no más, ya que, después de todo, sólo se capta al faltar en esa otra satisfacción.

La otra satisfacción, entiéndase, es lo que se satisface a nivel del inconsciente, y en tanto ahí algo se dice y no se dice, si es verdad que está estructurado como un lenguaje.

Retomo aquí aquello a lo que me he estado refiriendo desde hace rato, a saber, el goce del que depende esa otra satisfacción cuyo soporte es el lenguaje.

1

Tratando hace mucho, mucho tiempo de la ética del psicoanálisis, partí nada menos que de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles.

Se deja leer. Aunque presenta un inconveniente para algunos de los que están aquí, y es que no puede leerse en francés. Es, patentemente, intraducible. Existía antaño en la editorial Garnier algo que me hizo creer que podía haber una traducción, de un tal Voilquin. Obviamente, se trata de un universitario. No es culpa suya que el griego no pueda traducirse al francés. Las cosas se han condensado de tal forma que ya en Garnier, que además se fusionó con Flammarion, no le dan a uno más que el texto francés; confieso que los editores me enfurecen. Uno se percata entonces, cuando lo lee sin tener el griego a la vista, que no hay solución. Resulta, propiamente hablando, inintelegible.

Todo arte y toda búsqueda, así como toda acción y toda deliberación meditada —¿qué relación hay entre semejantes artefactos?— *tienden al parecer hacia algún bien. Por tanto, en ocasiones y con toda razón, se ha definido el bien como aquello a lo que se tiende en toda circunstancia. No obstante* —esto cae aquí como una mosca en la sopa puesto que no ha sido mencionado todavía— *hay al parecer una diferencia entre los fines.*

Desafío a quienquiera a aclarar esta masa espesa sin recurrir a abundantes comentarios que hagan referencia al texto griego. Al fin y al cabo, es imposible pensar que es así simplemente porque se trata de notas mal tomadas. Y así, con el paso del tiempo, alguna lamparilla se prende en la mente de los comentaristas: se les ocurre que, si se ven forzados a hacer tantos esfuerzos, a lo mejor será por alguna razón. No es de ningún modo obligatorio que Aristóteles sea impensable. Volveré a esto.

En cuanto a mí, lo que estaba escrito, dactilografiado a partir de la estenografía de lo que había yo dicho de la ética, le

pareció más que utilizable a la gente que en ese momento se ocupaba de llamar sobre mí la atención de la *Internacional de psicoanálisis*, con los consabidos resultados. Les hubiera gustado, pese a todo, que salieran a flote esas reflexiones sobre lo que de ética implica el psicoanálisis. Hubiese sido pura ganancia: yo me hubiera desinflado como un globo, y la *Ethique de la psychanalyse* (Etica del psicoanálisis) hubiese quedado boyante. Esto es un ejemplo de que el cálculo no basta, pues impedí que apareciera esa *Ethique* (Etica). Me negué a ello partiendo de la idea de que a la gente que no quiere tener nada que ver conmigo, yo, por mi parte, no busco convencerla. No hay que convencer. Lo propio del psicoanálisis es andar sin vencer. Con o sin pendejos vencidos.[1]

Después de todo, y bien mirado, como seminario no estaba nada mal. En esa época, alguien que no participaba para nada en ese cálculo lo había redactado, así, en juego limpio como la plata y de todo corazón. Lo había convertido en un escrito, un escrito suyo. No tenía pensado por lo demás hurtarlo, y lo hubiera producido tal cual, si yo lo hubiese deseado. Pero no quise. Es tal vez hoy, de todos los seminarios que otra persona está encargada de sacar a la luz, el único que reescribiré yo mismo, y del que haré un escrito. Al fin y al cabo tengo que hacer uno, ¿por qué no escoger ese?

No hay razón para no ponerse a prueba, y examinar cómo ese terreno, del que Freud hizo su campo, era visto por otros antes que él. Es otra manera de poner a prueba de qué se trata, a saber, que ese terreno no es pensable sino gracias a los instrumentos con que se opera, y que los únicos instrumentos que sirven de vehículo al testimonio son escritos. Hay una prueba muy sencilla que lo muestra: al leerla en la traducción francesa, de la *Etica a Nicómaco* no se entiende nada, desde luego, pero no menos que lo que digo yo, de modo que está bien así.

Aristóteles no es más comprensible que lo que les cuento

1. Separación de la palabra *convaincu* (convencido) en *con* (pendejo) y *vaincu* (vencido). [T.]

yo. Lo es más bien menos, porque remueve más cosas, y cosas que nos son más remotas. Pero es claro que esa otra satisfacción de que les hablaba antes es exactamente la que se puede discernir por surgir ¿de qué? —pues bien, amigos míos, no hay manera de escapar a ello si uno se pone en la estacada— de los universales, el Bien, lo Verdadero, lo Bello.

Que haya tres especificaciones da un aspecto patético a la manera de abordar el asunto ciertos textos, los que emanan de un pensamiento *autorizado,* con el sentido entre comillas que doy a este término, a saber, un pensamiento legado con un nombre de autor. Es lo que pasa con ciertos textos que nos vienen de lo que pienso dos veces antes de llamarlos una cultura muy antigua: no es cultura.

La cultura en tanto algo distinto de la sociedad no existe. La cultura reside justamente en que es algo que nos tiene agarrados. No la llevamos a cuestas sino como una plaga, porque no sabemos qué hacer de ella si no es espulgarnos. Por mi parte, les aconsejo que la conserven, porque hace cosquillas y lo despierta a uno. Les despabilará los sentimientos que tienden más bien a quedar un poco embotados, bajo la influencia de las circunstancias ambientes, esto es, de lo que los otros, los que vendrán después, llamarán la cultura, la vuestra. Para ellos se habrá convertido en cultura porque desde hace tiempo estarán ustedes bajo eso, y con ustedes todo lo que sustentan como vínculo social. A fin de cuentas no hay más que eso, el vínculo social. Lo designo con el término de discurso porque no hay otro modo de designarlo desde el momento en que uno se percata de que el vínculo social no se instaura sino anclándose en la forma cómo el lenguaje se sitúa y se imprime, se sitúa en lo que bulle, a saber, en el ser que habla.

No hay que asombrarse de que ciertos discursos anteriores ya no sean pensables para nosotros, o lo sean muy difícilmente; ya habrá otros después. Así como el discurso que yo trato de sacar a la luz no es de inmediato accesible a su entendimiento, igualmente, desde donde nos hallamos, tampoco es muy fácil entender el discurso de Aristóteles. Pero ¿es esto acaso una

razón para que no sea pensable? Está clarísimo que sí lo es, y es simplemente cuando nos imaginamos que Aristóteles quiere decir algo que nos inquietamos por lo que cerca. ¿Qué atrapa en sus redes, en su malla, qué saca, qué maneja, con qué se las ve, con quién se bate, qué sostiene, qué trabaja, qué persigue?

Desde luego, en las cuatro primeras líneas que acabo de leerles, oyen las palabras, y bien suponen que algo quieren decir, pero no saben qué, naturalmente. *Todo arte, toda búsqueda, toda acción*: ¿qué quiere decir todo eso? Pero como Aristóteles añadió muchas cosas después y todo eso nos llega impreso después de haber sido recopiado durante mucho tiempo, se da por sentado que hay algo así como un asidero en medio de todo. Entonces nos hacemos la pregunta, la única: ¿en qué los satisfacían semejantes artefactos?

Poco importa el empleo que se les diese entonces. Es sabido que era algo que circulaba, que había volúmenes de Aristóteles. Eso es lo que nos desconcierta, y precisamente por lo siguiente: la pregunta *¿en qué los satisfacía eso?* no puede traducirse sino de esta manera: *¿En qué habría habido falta respecto a cierto goce?* O dicho de otra manera: ¿por qué? ¿por qué se preocupaba así?

Oyeron bien: falta, defecto, algo que no anda, algo que desbarra respecto a lo que está manifiestamente en la mira, y luego la cosa comienza así de inmediato: el bien, la felicidad. ¿Bi? ¿Bien? bien bobo.

2

La realidad se aborda con los aparatos del goce.

Otra fórmula más que les propongo, pero a condición de que se la centre bien sobre aquello de que aparato no hay otro que el lenguaje. Así se apareja el goce en el ser que habla.

Es lo que dice Freud si corregimos el enunciado del princi-

pio del placer. Lo dijo así porque otros habían hablado antes que él, y porque era la manera que le pareció más audible. Esto es muy fácil de detectar, y a ello ayuda la conjunción de Aristóteles y Freud.

Avanzo un poco más, hasta el punto que ahora es posible alcanzar, al decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. A partir de ahí, ese lenguaje se esclarece sin duda por postularse como aparato del goce. Pero, a la inversa, quizás el goce a su vez muestra que está en falta: porque para que sea así, hace falta que algo cojee por su lado.

La realidad se aborda con los aparatos del goce. Ello no quiere decir que el goce sea anterior a la realidad. También en este punto Freud dio pie a malentendidos en alguna parte —se encontrará en los *Essais de Psychanalyse*[2]— al hablar de desarrollo.

Hay, dice Freud, un *Lust-Ich* antes de un *Real-Ich*. Se trata de un deslizamiento, un atascamiento en ese atolladero, que llamo el desarrollo, y que no es más que una hipótesis del dominio. O sea que el bebé nada tiene que ver con el *Real-Ich*, pobre ovejita, incapaz de albergar la menor idea de lo que es lo real. Eso está reservado para la gente que conocemos, esos adultos de los que, por otra parte, está dicho expresamente que no logran nunca despertarse: cuando en sueños les sucede algo que amenaza con pasar a lo real, se perturban tanto que de inmediato se despiertan, es decir, que siguen soñando. Basta con leer, basta con meterse un poco, con verlos vivir, con tenerlos en psicoanálisis, para darse cuenta de lo que quiere decir eso del desarrollo.

Cuando se dice *primario y secundario* a los procesos, se trata de una manera de decir que puede llevar a engaño. Digamos en todo caso que no es porque se dice de un proceso que es primario —después de todo se les puede llamar como se quiera— que aparece primero. En cuanto a mí, nunca he mirado a un bebé

2. *Essais de Psychanalyse*, Payot, 1951. Reúne *Más allá del principio de placer, Psicología de masas y análisis del Yo* y *El Yo y el Ello*. [T.]

con el sentimiento de que no hubiese para él mundo exterior. Manifiestamente, no mira más que eso, es algo que lo excita, y ello en la medida exacta en que aún no habla. A partir del momento en que habla, a partir de ese momento con toda exactitud y no antes, admito que haya represión. El proceso del *Lust-Ich* es tal vez primario, y por qué no, ya que es evidentemente primario en cuanto comencemos a pensar, pero ciertamente no es el primero.

El desarrollo se confunde con el desarrollo del dominio. Aquí es donde hay que tener un poco de oído, como para la música: yo soy *dómine*,[3] progreso en el *domineser*, soy *dómine* de mí mismo y del universo. De esto hablaba justamente antes, del convencido como pendejo vencido.* El universo no es más que flor de retórica. Este eco literario podría tal vez ayudar a comprender que el yo *moi* puede ser también flor de retórica, que crece en la maceta del principio del placer, que Freud llama *Lutzprinzip*, y que defino como lo que se satisface con el blablabla.

Esto es lo que digo cuando digo que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Tengo que poner los puntos sobre las íes. El universo —y ahora después de todo podrán darse cuenta debido al modo cómo acentué el uso de ciertas palabras, el todo y el no-todo, y su distinta aplicación en los dos sexos— el universo está allí donde, por el decir, todo se logra bien.

¿Acaso le sigo los pasos a William James? ¿Qué es lo que se logra? Puedo darles la respuesta, en el punto en que, con el tiempo, espero haberlos hecho alcanzar: se logra hacer fallar la relación sexual, a lo macho.

Normalmente debería estar ya cosechando risitas socarronas, pero desgraciadamente, no oigo nada. Esta hilaridad que-

* Véase la nota 1 (pág. 67). [T.]

3. Juego con *maître* (amo-maestro) y *maîtrise* (dominio, maestría). En este caso elegimos traducir al primero *dómine* para hacer posible el equívoco con dominio, traduciendo *maîtrise:* dómineser. [T.]

rría decir: *Ajá, ya está atrapado, conque dos maneras de hacer fallar el asunto, la relación sexual.* Así se modula la música del epitalamio. El epitalamio, el dúo —hay que distinguirlos—, la alternancia, la carta de amor, no son la relación sexual. Le dan vueltas al hecho de que no hay relación sexual.

Hay la manera a lo macho de darle vueltas, y luego la otra, que no designo de otra manera porque la estoy elaborando este año: cómo se elabora eso a lo hembra. Se elabora con el no-todo. Empero, como hasta ahora es algo que no ha sido muy explorado, el no-todo, evidentemente me ha resultado un poco cuesta arriba.

Al respecto, les voy a echar un cuento muy sabroso para distraerlos un poco.

Durante mis deportes de invierno, para cumplir con una palabra dada, tuve que desplazarme a Milán en tren, y el viaje de ida duraba todo un día. Bueno, me fui a Milán, y como no puedo no quedarme en el punto en que estoy, soy así —dije que *reharía* la *Ethique de la psychanalyse* (Etica del psicoanálisis), pero es porque la vuelvo a extraer— le puse este título absolutamente descabellado para una conferencia a los milaneses, que nunca han oído hablar de eso, *El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual.* Pero son muy inteligentes, y oyeron tan bien que enseguida, esa misma tarde, salió en el periódico: ¡*Para el doctor Lacan, las damas,* le donne, *no existen*!

Y qué quieren, es verdad, que si la relación sexual no existe, no hay damas. Había una persona que estaba furiosa, era una dama del MLF de allá. Estaba de verdad... yo le dije: *Venga mañana por la mañana, y le explicaré de qué se trata.*

Este asunto de la relación sexual, si desde algún punto puede aclararse es justamente por el lado de las damas, en cuanto se trata precisamente de desbrozar el camino de la elaboración del no-todo. Es mi verdadero tema, este año, tras el *Aun,* y es uno de los sentidos de mi título. Quizá logre así sacar algo nuevo sobre la sexualidad femenina.

Hay algo que da un testimonio deslumbrante de este no-

todo. Vean cómo, por uno de esos matices, de esas oscilaciones de significación que se producen en la lengua, el no-todo cambia de sentido cuando les digo: *nuestras colegas, las damas analistas, ¿qué nos dicen de la sexualidad femenina? —no todo.* Es muy notable. Ellas no han hecho avanzar ni un ápice la cuestión de la sexualidad femenina. Debe haber una razón interna, ligada a la estructura del aparato del goce.

3

Regreso a las objeciones que hace un rato me hacía a mí mismo, yo solito, a saber, que había una manera de fallar la relación sexual macha, y luego, que había otra. Esta falla es la única forma de realización de esta relación, si, como lo postulo, no hay relación sexual. Entonces decir *todo se logra* no impide decir *no-todo se logra,* porque es de la misma manera: eso falla. No se trata de analizar cómo se logra, sino de repetir hasta la saciedad por qué falla.

Falla. Es algo objetivo. Ya he insistido en ello. Tan salta a la vista que es objetivo que hay que centrar en torno a eso, en el discurso analítico, lo que atañe al objeto. El fallar es el objeto.

Ya dije hace tiempo en qué difieren el objeto bueno y el malo. Hay el bueno y el malo, ¡ay, ay, ay! Hoy, justamente trato de partir de lo que tiene que ver con el bueno, el bien, y de lo que enuncia Freud. El objeto es una falla. La esencia del objeto es el fallar.

Notarán que hablé de esencia, igual que Aristóteles. ¿Y entonces? Quiere decir que esas viejas palabras todavía son utilísimas. En una época en que me hallaba menos estancado que hoy, pasé de inmediato a ello después de Aristóteles. Dije que si algo había aereado un poco la atmósfera después de todo ese estancamiento griego en torno al eudemonismo, había sido el descubrimiento del utilitarismo.

A los que me oían en aquella época, esto los dejó fríos, porque del utilitarismo nunca habían oído hablar, de modo que no tenían por qué equivocarse y creer que se trataba de un recurso a lo utilitario. Les expliqué lo que era el utilitarismo de Bentham, es decir, algo muy distinto de lo que se cree, y que para comprenderlo hay que leer la *Theory of Fictions.*

El utilitarismo no quiere decir otra cosa: las viejas palabras, las que ya sirven, hay que pensar para qué sirven. Nada más. Y no asombrarse del resultado cuando sirven. Se sabe para qué sirven: para que haya el goce que falta. Sólo que —y aquí juega el equívoco— el goce que falta debe traducirse el goce que hace falta que no haya.

Sí, con esto enseño algo positivo, aunque se expresa con una negación. ¿Y por qué no habría de ser tan positivo como cualquiera otra cosa?

Lo necesario —lo que les propongo acentuar con ese modo— es lo que no cesa, ¿de qué? —de escribirse. Es una magnífica manera de distribuir al menos cuatro categorías modales. Se los explicaré en otra ocasión, pero les adelanto algo más por esta vez. Lo de no cesa de no escribirse es una categoría modal que no es lo que hubieran esperado oponer a lo necesario, que hubiera sido más bien lo contingente. Imaginen que lo necesario está conjugado con lo imposible, y que ese *no cesa de no escribirse* es su articulación. Se produce el goce que haría falta que no fuese. Es el correlato de que no haya relación sexual, y es lo sustancial de la función fálica.

Retomo ahora a nivel de texto. Es el goce que haría falta que no, condicional. Lo que nos sugiere para su empleo la prótasis, la apódosis. Si no hubiese eso, la cosa andaría mejor: condicional en la segunda parte. Es una implicación material, de la que los estoicos se dieron cuenta que era tal vez lo más sólido que había en la lógica.

Del goce, entonces, cómo expresar lo que haría falta que no respecto a él si no por lo siguiente: si hubiese otro goce que el fálico, haría falta que no fuese ese.

Es muy bonito. Hay que usar, usar de verdad, gastar hasta el

hueso, cosas como esa, tontas de capirote, viejas palabras. El utilitarismo es eso. Y permitió dar un gran paso para zafarse de las viejas historias de universales en que estaban enredados desde Platón y Aristóteles, que perduraron durante todo el Medioevo, y que todavía asfixiaban a Leibniz, hasta el punto que uno se pregunta cómo fue tan inteligente.

Si hubiese otro, haría falta que no fuese ese.

¿Qué designa el *ese*? ¿Designa lo que, en la frase, es el otro, o aquel del cual partimos para designar a ese otro como otro? Lo que aquí digo se sustenta a nivel de la implicación material porque la primera parte designa algo falso —*Si hubiese otro,* pero no hay sino el goce fálico— a no ser por el que la mujer calla, tal vez porque no lo conoce, el que la hace no-toda. Es falso que haya otro, lo cual no impide que sea verdad lo que sigue, a saber, que haría falta que no fuese ese.

Ven que es enteramente correcto. Cuando lo verdadero se deduce de lo falso, vale. La implicación cuadra. Lo único que no se puede admitir es que de lo verdadero se siga lo falso. No está nada mal, la lógica. El que se hayan percatado de esto ellos solitos, esos estoicos, no es poca cosa. No hay que creer que eran cosas que no tenían relación con el goce. Basta con rehabilitar esos términos. Es falso que hay otro. Esto no nos impedirá jugar con equívocos una vez más a partir de *falso,* y decir que *haría falso* que no fuese ese.[4] Supongan que haya otro, pero justamente no hay. Y por lo mismo, porque no hay, y que de ello depende el *que haría falta que no,* la cuchilla, pese a todo, cae sobre el goce del que partimos. Tiene que ser ese, por falta —entiéndase como culpabilidad— por falta del otro, que no es.

Esto nos abre lateralmente, se los digo de paso, una perspectiva de mucho peso para una metafísica. Puede ocurrir que en vez de ir a buscar algo que nos tranquilice en el comedero ese de la metafísica, consigamos nosotros algo para ella. Pues bien, que el no-ser no sea, no hay que olvidarlo, la palabra lo

4. Juego de homofonía y escritura entre *faudrait* (haría falta) y *fauxdrait* (haría falso). [T.]

carga a la cuenta del ser porque la falta es suya. Es verdad que es culpa suya porque si el ser no existiese estaríamos mucho más tranquilos con el asunto ese del no-ser, y bien se merece estar en falta y que se lo reprochemos.

Por eso mismo —cosa que en ocasiones me enfurece, y aunque supongo que no lo recuerdan, fue de donde, por cierto, partí— cuando me olvido hasta el punto de *publiolvidar*, es decir, *todolvidar* —allí hay todo— merezco pagar por los platos rotos y que hablen de mí y no de mi libro. Exactamente como sucedió en Milán. A lo mejor no hablaban realmente de mí cuando decían que para mí las damas no existían, pero en todo caso no era lo que acababa de decir.

En suma, ese goce, si le sobreviene al que habla, y no por nada, es porque es un pequeño prematuro. Tiene algo que ver con esa famosa relación sexual respecto a la cual le sobrarán ocasiones de percatarse de que no existe. Por tanto es más bien como segundo que como primero. En Freud hay huellas de esto. Si habló de *Urverdrängung*, de represión primordial, es precisamente porque la represión verdadera, la correcta, la de todos los días, no es primera, es segunda.

Dicho goce es reprimido porque no conviene que sea dicho, y ello justamente porque decirlo no puede ser más que esto: como goce, no conviene. Ya lo propuse hace rato con el giro de que no es el que falta sino el que hace falta que no.

La represión sólo se produce por atestar en todos los decires, en el menor decir, lo que implica el decir que acabo de enunciar, que el goce no conviene —*non decet*— a la relación sexual. Porque habla, dicho goce, la relación sexual no es.

Por eso es mejor que calle, lo cual vuelve un poco más pesada la ausencia misma de relación sexual. Y por eso, a fin de cuentas, no calla y el primer efecto es que habla de otra cosa. Es el principio de la metáfora.

Así es. Vean la relación que tiene todo esto con la utilidad. Es útil: los hace capaces de servir de algo, y ello, a falta de saber gozar de otro modo que no sea siendo gozados, o burlados, ya que es justamente el goce que haría falta que no.

4

A partir de ese paso a paso con que hice la escansión de algo esencial, tenemos que abordar el mutuo esclarecimiento entre Aristóteles y Freud. Tenemos que interrogar cómo sus decires podrían engraparse uno al otro, penetrarse.

Aristóteles en el libro siete de la susodicha *Etica a Nicomaco* formula la pregunta por el placer. Lo que le parece más seguro, refiriéndose al goce ni más ni menos, es que el placer no puede no distinguirse de las necesidades, de esas necesidades de las que partí en mi primera frase, y con las que encuadra lo tocante a la generación. Las necesidades tienen que ver con el movimiento. En efecto, Aristóteles puso en el centro de su mundo —ese mundo que se ha ido a pique para siempre— el motor inmóvil, después del cual viene inmediatamente el movimiento que causa, y aún un poco más lejos lo que nace y lo que muere, lo que se genera y se corrompe. Allí se sitúan las necesidades. Ellas se satisfacen mediante el movimiento.

¿No es muy extraño que vengamos a toparnos de nuevo con esto bajo la pluma de Freud, pero en la articulación del principio del placer? ¿Por qué equívoco, en Freud, el principio del placer sólo se evoca respecto a la excitación que llega y al movimiento que esta excitación provoca para evadirse de ella? Es extraño que Freud enuncie esto como principio de placer, mientras que en Aristóteles no puede ser considerado sino como una atenuación de la pena y ciertamente no como placer.

Si Aristóteles llega a fijar en alguna parte lo tocante al placer, no podría estar sino en lo que llama ἐνέργεια, una actividad.

Extrañamente el primero de los ejemplos que da, y no sin coherencia, es el ver. Allí reside, para él, el placer supremo, el que se distingue del nivel de la γένεσις, de la generación de algo, el que se produce en el meollo, en el centro del puro placer. No es necesario que ninguna pena preceda el hecho de que vemos para que ver sea un placer. Es divertido que habien-

do formulado así el asunto, se vea forzado a destacar ¿qué? el olfato. Aristóteles pone aquí en un mismo plano la olfación y la visión. Por opuesto que parezca este segundo sentido al primero, el placer encuentra en él, dice, un soporte. Añade, en tercer lugar, el oír.

Nos acercamos a la una y cuarenta y cinco. Para que se orienten por el camino que hemos tomado, recuerden el paso que dimos hace un rato, al formular que el goce se refiere centralmente al que hace falta que no, al que haría falta que no para que haya relación sexual, y permanece todo entero apegado a él. Pues bien, con la fijación con que lo designa Aristóteles surge exactamente lo que la experiencia analítica nos permite discernir, al menos de un lado de la identificación sexual, del lado macho, como el objeto, objeto que se pone en el lugar de lo que del Otro, no es posible percibir. En la medida en que el objeto *a* desempeña en alguna parte —y desde una partida, de una sola, la del macho— el papel de lo que ocupa el lugar de la pareja que falta, se constituye lo que solemos ver surgir también en lugar de lo real, a saber, el fantasma.

Casi estoy lamentando haber dicho lo suficiente, lo cual quiere decir, siempre, que se ha dicho demasiado. Pues hay que ver la diferencia radical de lo que se produce del otro lado, a partir de la mujer.

La próxima vez trataré de enunciar de manera consistente —y lo bastante completa para que puedan usarlo de soporte mientras dure el receso, es decir, quince días— que del lado de la mujer —pero marquen ese *la* con la barra oblicua con que designo lo que debe tacharse— del lado de ~~La~~ mujer, está en juego otra cosa, y no el objeto *a*, en lo que viene a suplir esa relación sexual que no es.

13 DE FEBRERO DE 1973.

VI

DIOS Y EL GOCE DE ~~LA~~ MUJER

Leer-amar, odiar.
Los materialistas.
Goce del ser.
El macho, perverso polimorfo.
Los místicos.

Hace tiempo que deseo hablarles paseándome entre ustedes. Por ello esperaba, lo confieso, que las vacaciones llamadas escolares produjeran claros en esta asistencia.

Como se me niega esta satisfacción, vuelvo a mi punto de partida de la última vez, que llamé *otra satisfacción*, la satisfacción de la palabra.

Otra satisfacción es la que responde al goce que justo hacía falta, justo para que eso suceda entre lo que, abreviando, llamaré el hombre y la mujer. Es decir la satisfacción que responde al goce fálico.

Nótese aquí la modificación que introduce esa palabra: *justo*. Este *justo*, este *justamente*, es un *justito* (*tout juste*)[1] algo, con todo, logrado por poco, *justito*, lo que da lo contrario de la falla: *con todo* se logra *al justo* (*toute juste*). Ya con esto se justifica el aporte de Aristóteles respecto a la noción de justicia como justo medio.

1. El texto juega con la expresión *tout juste* (justito), que introduce *tout* (todo). [T.]

Tal vez algunos de los presentes se dieron cuenta, cuando introduje ese *todo,* en lo logrado justito, por poco, que efectué allí una suerte de rodeo para evitar la palabra *prosdiorismo,* que designa ese todo, que no falta en ninguna lengua. Pues bien, que el prosdiorismo, el todo, venga en esta ocasión a hacernos pasar de la justicia de Aristóteles a lo ajustado, al logro ajustado, es algo que legitima el que haya yo producido en primer lugar esta entrada de Aristóteles. En efecto, ¿verdad que no se comprende así de buenas a primeras? Que Aristóteles no se comprenda tan fácilmente, debido a la distancia que nos separa de él, es precisamente lo que en mi caso justifica que les diga que leer no nos obliga en lo más mínimo a comprender. Primero hay que leer.

1

A ello se debe que hoy, y de una manera que quizá parezca paradójica a algunos, les voy a aconsejar que lean un libro del cual lo menos que puede decirse es que me concierne. Este libro se llama *Le titre de la lettre* (El título de la letra), y está publicado por la editorial Galilée, en la colección *A la lettre* (A la letra). No les nombraré los autores pues me parece que para la ocasión no son sino subalternos.

Ello no implica rebajar su trabajo, pues diré que por mi parte lo leí con gran satisfacción. Quisiera someter a mi auditorio a la prueba de este libro, escrito con las peores intenciones, como podrán comprobarlo hojeando las últimas treinta páginas. Nunca podré estimular lo bastante su difusión.

En cierto modo, puedo decir que en lo que a leer respecta, nunca fui mejor leído: con tanto amor. Desde luego, como se demuestra por el desenlace del libro, es un amor del cual lo menos que puede decirse es que no deja de evocar su gemelo habitual en la teoría analítica.

Pero ya es mucho decir. Hasta quizás es mucho decir el introducir allí, de alguna manera, a los sujetos. Evocar sus sentimientos sería tal vez reconocerlos demasiado en cuanto sujetos.

Digamos entonces que es un modelo de buena lectura, hasta el punto de que puedo decir que lamento no haber obtenido nunca, de mis allegados, nada equivalente.

Los autores creyeron tener que limitarse a un artículo recogido en mis *Escritos,* que se llama *La instancia de la letra,* y, Dios mío, por qué no felicitarlos, cuando la condición de una lectura es evidentemente imponerse límites.

Partiendo de lo que me distingue de Saussure, que es, según ellos, lo que hace que lo desvíe, llegan, ensartando cosas aquí y allá, a ese impase que designo respecto a lo que, en el discurso analítico, se refiere a la manera de abordar la verdad y sus paradojas. Esto es algo que al final, y no tengo por qué sondearlo más, escapa a los que se han impuesto este extraordinario trabajo. Mi discurso está hecho para llevarlos a un impase, pero sucede que cuando llegan a él se consideran exonerados, se hacen los locos, y lo aprovechan para declararse —o declararme a mí, que es lo mismo, dado el punto a que llegan— desconcertados. Por ello son ustedes los llamados a enfrentarse a sus conclusiones, las cuales verán que pueden ser calificadas de desenfadadas. Hasta esas conclusiones el trabajo avanza de una manera en que sólo puedo reconocer un valor de esclarecimiento enteramente impresionante: si ello pudiera por azar clarear un poco la asistencia, en cuanto a mí, no vería sino ventajas, aunque, después de todo, no estoy tan seguro —¿por qué, si siguen aquí tan numerosos como antes, no darles mi confianza?— ya que nada los desalienta.

Aparte, entonces, de esas treinta o veinte últimas páginas —en verdad son las únicas que leí al sesgo— las demás les resultarán muy reconfortantes, lo cual, al fin y al cabo, les deseo.

2

Con esto, prosigo con lo que tengo que decirles hoy, a saber, llevar más lejos la articulación de la consecuencia del hecho que entre los sexos, en el ser que habla, no se da la relación, ya que sólo a partir de allí puede enunciarse lo que suple a esa relación.

Hace tiempo escandí con cierto *Hay Uno* lo que constituye el primer paso en esta averiguación. Este *Hay Uno* no es sencillo, y aquí viene al caso decirlo. En el psicoanálisis, o más exactamente en el discurso de Freud, ello se anuncia con el Eros definido como fusión del dos vuelto uno, del Eros que, poco a poco, tenderá, al parecer, a no hacer más que uno de una inmensa multitud. Pero, como se ve a las claras que ni siquiera todos ustedes, tantos como están aquí, multitudinarios ciertamente, no sólo no son uno, sino que además no tienen ninguna oportunidad de serlo —tal como queda de sobra demostrado, y diariamente, así fuese comulgando con mi palabra— resulta inevitable que Freud haga surgir otro factor que sirva de obstáculo a ese Eros universal, y lo hace surgir bajo la forma del Tánatos, la reducción a polvo.

Evidentemente es una metáfora que Freud puede permitirse debido al afortunado descubrimiento de las dos unidades del germen, óvulo y espermatozoide, de las cuales a grosso modo podría decirse que de su fusión se genera ¿qué?: un nuevo ser. Con la salvedad de que las cosas no andan sin una meioisis, sin una sustracción enteramente manifiesta, al menos para uno de los dos, justo en el momento antes de producirse la conjunción, y es la sustracción de ciertos elementos que algo tienen que ver con la operación final.

Pero la metáfora biológica está presente aquí mucho menos que en otra parte, lo cual puede servirnos de consuelo. Si el inconsciente es de veras lo que digo, por estar estructurado como un lenguaje, donde tenemos que interrogar a este Uno es a nivel de la lengua. A este Uno, el curso de los siglos le ha

dado una resonancia infinita. ¿Acaso será necesario evocar a los neo-platónicos? Tal vez, dentro de un rato, tendré que mencionar muy rápidamente esta aventura, porque lo que tengo que hacer hoy es designar con toda propiedad desde dónde no sólo puede sino debe tomarse la cosa en nuestro discurso, y hablar de la renovación que suministra al dominio del Eros nuestra experiencia.

Pese a todo, hay que partir de que ese *Hay Uno* ha de tomarse por el acento puesto sobre el Uno solito. Allí se capta el nervio de lo que nos vemos forzados a llamar por el nombre con que la cosa retumbó a lo largo de los siglos, a saber, el amor.

En el análisis no nos las vemos más que con eso, y no es por otra vía por donde opera. Vía singular por ser la única que permitió despejar aquello con que, quien les habla, creyó deber sustentar la transferencia, en cuanto no distinguible del amor, mediante la fórmula del *supuesto sujeto de saber*.

No puedo dejar de marcar la nueva resonancia que puede cobrar para ustedes ese término de saber. A aquel a quien supongo el saber, lo amo. Hace un rato me vieron flotar, retroceder, vacilar en inclinarme en un sentido o en otro, hacia el amor o hacia lo que llaman el odio, cuando los invitaba de manera apremiante a tomar parte en una lectura cuyo filo está dirigido expresamente a desconsiderarme, lo cual no es algo ante lo que pueda retroceder alguien que, en suma, no habla más que de *des-estupefacción*, de *desideración*,[2] y que no apunta hacia otra cosa. Y es que los autores piensan que este filo se sostiene justamente allí donde hay una de-suposición de mi saber. Si digo que me odian es porque me de-suponen el saber.

¿Y por qué no? ¿Por qué no, si resulta que es esa la condición de lo que he llamado la lectura? Después de todo ¿qué puedo yo presuponer de lo que sabía Aristóteles? Tal vez lo lea mejor en la medida en que menos saber le presuponga. Es ésta

2. Juego con *dé-sideration* (des-estupefacción) que tal como está escrito alude al *desiderio* latino. [T.]

la condición de una estricta puesta a prueba de la lectura, y es la que no esquivo.

Lo que se nos ofrece para que lo leamos de lo que por el lenguaje existe, o sea, lo que viene a tramarse como efecto de su erosión —es así como defino lo escrito— no puede desconocerse. Así, sería desdeñoso el no hacerse eco al menos de lo que, en el curso del tiempo, se ha elaborado sobre el amor, por parte de un pensamiento que se llamó a sí mismo —impropiamente, hay que decirlo— filosófico.

No voy a hacer aquí una revisión general del asunto. Me parece que, en vista de las cabezas que veo aquí florecer, deben de haber oído decir que, por el lado de la filosofía, el amor de Dios ocupó un lugar de cierta importancia. Es un hecho masivo que el discurso analítico no puede dejar de tener en cuenta, al menos lateralmente.

Recordaré aquí ciertas palabras dichas después de que, como se expresan en ese librito, fui excluido de Sainte-Anne, aunque de hecho no me excluyeron sino que me retiré, lo cual es muy distinto, pero no importa, no hemos llegado a tanto, y además, el término de excluido tiene toda su importancia en nuestra topología. Personas bien intencionadas —que son peores que las mal intencionadas— quedaron sorprendidas porque les llegó el eco de que yo colocaba entre el hombre y la mujer cierto Otro que bien parecía ser el viejo buen Dios de siempre. No era más que un eco, pero estas personas se convertían gustosas en su vehículo benévolo. Era gente que pertenecía, al fin y al cabo hay que decirlo, a la pura tradición filosófica, y de la que se dice materialista; por ello la llamo pura, pues no hay nada más filosófico que el materialismo. El materialismo se cree obligado, Dios sabe por qué, y en este caso cabe decirlo, a estar en guardia contra Dios, del cual dije que dominó en la filosofía todo el debate sobre el amor. Así esta gente, a cuya cordial intervención debía yo una audiencia renovada, manifestaba cierto embarazo.

A mí me parece manifiesto que el Otro, presentado en la época de *Instancia de la letra* como lugar de la palabra, era una

manera, no diré de laicizar, pero sí de exorcizar al buen Dios. Después de todo, hay mucha gente que me felicita por haber sabido postular en uno de mis últimos seminarios que Dios no existe. Evidentemente oyen, oyen, pero desafortunadamente comprenden, y lo que comprenden es un poco precipitado.

Tal vez hoy les muestre más bien por qué existe justamente el buen Dios. El modo bajo el cual existe no será tal vez del agrado de todo el mundo, y en especial de los teólogos, los cuales, como dije hace tiempo, saben prescindir de su existencia mucho mejor que yo. Desgraciadamente, no estoy del todo en la misma posición, porque tengo que vérmelas con el Otro. Este Otro, si sólo hay uno solito, ha de tener forzosamente alguna relación con lo que aparece del otro sexo.

Al respecto, no rehusé, aquel año que evocaba la vez pasada, el de la *Ethique de la psychanalyse* (Etica del psicoanálisis), referirme al amor cortés. ¿Qué es?

Es una manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos. Es verdaderamente lo más formidable que se haya intentado. Pero, ¿cómo denunciar su finta?

En vez de quedarse allí suspendidos en la paradoja de que el amor cortés haya aparecido en la época feudal, los materialistas deberían ver en él, por el contrario, una magnífica ocasión de mostrar cómo se enraiza en el discurso de la feudalidad, de la fidelidad a la persona. En último término, la persona es siempre discurso del amo. El amor cortés es para el hombre, cuya dama era enteramente, en el sentido más servil, su súbdita, la única manera de salir airosos de la ausencia de relación sexual.

Por esta vía, tendré que vérmelas —más tarde pues hoy tengo que abrir cierto campo— con la noción de obstáculo, con lo que en Aristóteles —pese a todo prefiero a Aristóteles a Geoffrey Rudel— se llama justamente el obstáculo, el ἔνστασις.

Mis lectores —y se los repito, tienen que comprar luego su libro— mis lectores hasta encontraron eso. Interrogan la *Instancia* con un cuidado, unas precauciones... Se los digo: nunca vi a uno solo de mis alumnos hacer un trabajo semejante; des-

graciadamente, nadie tomará nunca en serio lo que escribo, con excepción, desde luego, de los que antes dije que me odian con el pretexto de que me de-suponen el saber. Hasta llegaron a descubrir el ἔνστασις, el obstáculo lógico aristotélico, que yo tenía guardado para los *gourmets*. Es cierto que no ven la relación. Pero están tan habituados a trabajar, sobre todo cuando algo los anima —por ejemplo el deseo de sacarse una maestría, y cabe decirlo más que nunca— que lo sacaron a relucir en la nota de la página 28-29.

Consulten a Aristóteles, y lo sabrán todo cuando yo aborde por fin esta historia del ἔνστασις. Podrán leer después el trozo de la *Retórica* y los dos trozos de *Tópicos* que les permitirán sacar en claro lo que quiero decir cuando trate de reintegrar en Aristóteles mis cuatro fórmulas, el $\exists x.\overline{\Phi x}$, y lo que sigue.

En fin, para terminar con esto ¿por qué habrían de indignarse los materialistas, como se dice, de que yo ponga, y por qué no, a Dios como un tercero en el asunto del amor humano? Hasta a los materialistas puede sucederles que sepan algo sobre el triángulo amoroso, ¿no es así?

Entonces, tratemos de avanzar. Tratemos de avanzar en lo que resulta de lo siguiente: nada da fe de que yo no sepa lo que tengo que decir aquí donde les hablo. Lo que produce desde el comienzo de ese libro un desnivel que proseguirá hasta el fin, es que se me supone —y con eso puede hacerse cualquier cosa— una ontología o, lo que es lo mismo, un sistema. Sin embargo, por honestidad, en el diagrama circular en el que, según dicen, se anuda lo que afirmo de la instancia de la letra, es con líneas punteadas— y con razón, pues pesan muy poco— como están puestos en este libro todos mis enunciados que contienen los nombres de los principales filósofos en cuya ontología general inserto supuestamente mi pretendido sistema. Sin embargo, no puede resultar ambiguo que al ser tal como se sostiene en la tradición filosófica, es decir, el que se asienta en el pensar mismo cuyo correlato supuestamente es, oponga yo que somos juguetes del goce.

El pensamiento es goce. Lo que aporta el discurso analítico,

ya esbozado en la filosofía del ser, es lo siguiente: hay goce del ser.

Si les hablé de la *Etica a Nicómaco* es justamente porque lleva huellas de esto. Lo que busca Aristóteles, y esto abrió camino a todo lo que luego acarreó tras sí, es qué es el goce del ser. Santo Tomás no tendrá luego ninguna dificultad para forjar la teoría física del amor como la llama el padre Rousselot, del cual les hablé la última vez, que es que, después de todo, el primer ser del que tenemos ciertamente la sensación es nuestro ser; y todo lo que es para bien de nuestro ser será, por ello, goce del Ser Supremo, es decir, de Dios. Para decirlo todo, al amar a Dios nos amamos a nosotros mismos, y al amarnos primero a nosotros mismos —caridad bien entendida, como se dice—, rendimos a Dios el homenaje apropiado. El ser —si quieren a toda costa que emplee este término— el ser que opongo a esto —y del cual se ve forzado a dar testimonio desde las primeras páginas de lectura, simplemente de lectura, este pequeño volumen— es el ser de la significancia. Y no veo en qué desmerece de los ideales del materialismo —digo *de los ideales* porque están fuera de los límites de su plan— el reconocer la razón del ser de la significancia en el goce, el goce del cuerpo.

Pero desde Demócrito, como ven, un cuerpo no les parece lo bastante materialista. Hay que encontrar los átomos, y el aparataje entero, y la visión, la olfación, y todo lo que acarrea. Todo esto es enteramente solidario.

No en balde, a veces Aristóteles, pese a que se las da de desdeñoso, cita a Demócrito, pues se apoya en él. De hecho, el átomo es simplemente un elemento de significancia que vuela, simplemente un στοιχεῖον. Aunque es dificilísimo salir airoso cuando sólo se retiene lo que hace que el elemento sea elemento, a saber, que sea único, en tanto que habría que introducir un poquito el otro, a saber, la diferencia.

Ahora, el goce del cuerpo, si no hay relación sexual, habría que ver de qué puede servir.

3

Tomemos primero las cosas del lado en que todo x es función de Φx, o sea, el lado en que se coloca el hombre.

Colocarse allí es, en suma, electivo, y las mujeres pueden hacerlo, si les place. Es bien sabido que hay mujeres fálicas, y que la función fálica no impide a los hombres ser homosexuales. Pero les sirve, igualmente, para situarse como hombres y abordar a la mujer.

En lo que se refiere al hombre, no me detendré mucho, porque hoy tengo que hablarles de la mujer, y porque además supongo que ya lo he machacado bastante para que lo tengan en mientes: para el hombre, a menos que haya castración, es decir, algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras, de que haga el amor.

La experiencia analítica arroja este resultado, lo cual no impide que el hombre pueda desear a la mujer de todas las maneras, aun cuando esta condición no se cumpla. No sólo la desea, también le hace toda suerte de cosas que se parecen asombrosamente al amor.

Al contrario de lo que formula Freud, el hombre —quiero decir, el que se encuentra malparado en ese lado, el macho, sin saber qué hacer, aun siendo un ser que habla—, el hombre es quien aborda a la mujer, o cree abordarla, porque a este respecto, las convicciones, esas de que hablaba la vez pasada, las *pendejos vicciones*,[3] no escasean. Sin embargo, sólo aborda la causa de su deseo, que designé con el objeto *a*. El acto de amor es eso. Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía. Pero hay un abismo entre la poesía y el acto. El acto de amor es la perversión polimorfa del macho, y ello en el ser que habla. Nada más certero, más coherente, más estricto en lo que al discurso freudiano se refiere.

3. Véase la nota 1 del capítulo V. [T.]

Me queda aún media hora para tratar de introducirlos, si es que puedo expresarme así, a lo que pasa del lado de la mujer. Entonces, una de dos: o lo que escribo no tiene ningún sentido, que es por lo demás la conclusión del librito de marras, y por ello les ruego que se remitan a él, o, cuando escribo $\overline{\forall}x\Phi x$, esta función inédita en que la negación afecta al cuantor que ha de leerse *no-todo*, quiere decir que cuando cualquier ser que habla cierra filas con las mujeres se funda por ello como no-todo, al ubicarse en la función fálica. Eso define a la... ¿a la qué? —a la mujer justamente, con tal de no olvidar que *La* mujer sólo puede escribirse tachando *La*. No hay *La* mujer, artículo definido para designar el universal. No hay *La* mujer puesto que —ya antes me permití el término, por qué tener reparos ahora— por esencia ella no toda es.

Veo a mis discípulos mucho menos apegados a mi lectura que el más nimio subalterno cuando lo anima el deseo de obtener una maestría, y ni uno sólo ha dejado de soltar no sé qué rollo sobre la falta de significante, el significante de la falta de significante, y otros dislates a propósito del falo, cuando yo designo en ese *la* el significante, corriente, pese a todo, y hasta indispensable. Prueba de ello es que, hace poco, hablé del hombre y de *la* mujer. Ese *la* es un significante. Con ese *la* simbolizo el significante del cual es indispensable marcar el puesto, que no puede dejarse vacío. Este *la* es un significante al que le es propio ser el único que no puede significar nada, y sólo funda el estatuto de *la* mujer en aquello de que no toda es. Lo cual no nos permite hablar de *La* mujer.

Sólo hay mujer excluida de la naturaleza de las cosas que es la de las palabras, y hay que decirlo: si de algo se quejan actualmente las mujeres es justamente de eso, sólo que no saben lo que dicen, y allí reside la diferencia entre ellas y yo.

No deja de ser cierto, sin embargo, que si la naturaleza de las cosas la excluye, por eso justamente que la hace no toda, la mujer tiene un goce adicional, suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica.

Notarán que dije *suplementario*. ¡Dónde estaríamos si hu-

biese dicho *complementario*! Hubiésemos ido a parar otra vez al todo.

Las mujeres se atienen al goce de que se trata, y ninguna aguanta ser no toda; a la postre, nos equivocaríamos si no vemos que, en líneas generales, y en contra de lo que se dice, son ellas, después de todo, las que joden a los hombres.

El hombre de pueblo —conozco muchos, no tienen por qué estar aquí, pero conozco bastantes— llama a su mujer *la doña*. Y eso es lo que quiere decir. El pisado es él, no ella. El falo, o su hombre, como ella lo llama, no le es indiferente, cosa requetesabida desde Rabelais. Sin embargo, la mujer tiene distintos modos de abordar ese falo, y allí reside todo el asunto. El ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo. No es verdad que no esté del todo. Está de lleno allí. Pero hay algo de más.

Cuidado con este *de más*, guárdense de acoger su resonancia demasiado pronto. No puedo designarlo ni mejor ni de otra manera porque tengo que zanjar y tengo que darme prisa.

Hay un goce, ya que al goce nos atenemos, un goce del cuerpo que está, si se me permite —¿por qué no convertirlo en título de libro, el próximo de la colección Galilée?— *Más allá del falo*. Quedaría de lo más gracioso. Y daría verdadera consistencia al MLF. Un goce más allá del falo...

Quizá se hayan percatado —hablo a los pocos semblantes de hombres que veo aquí y allá, pues como no conozco a la mayoría nada prejuzgo de los demás— alguna vez, al vuelo, que hay algo que sacude (*secoue*) a las mujeres, o que las socorre (*secourt*). Cuando busquen la etimología de estas dos palabras en ese Bloch y Wartburg con que me deleito, y que estoy seguro que no todos tienen en su biblioteca, verán la relación que hay entre ellas. Al fin y al cabo no son cosas que ocurren así no más, por azar.

Hay un goce de ella, de esa *ella* que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas.

No quisiera llegar a tratar de la pretendida frigidez, pero hay que dar cabida a la moda en lo que concierne a las relaciones entre los hombres y las mujeres. Es muy importante. Claro que todo eso, en el discurso de Freud, lamentablemente, y también en el amor cortés, está recubierto por consideraciones menudas que no han dejado de hacer estragos. Consideraciones menudas sobre el goce clitoridiano, y sobre el goce al que uno llama como puede, el otro justamente, el que intento que aborden por la vía lógica porque, hasta nueva orden, no hay otra.

Lo que da cierta plausibilidad a lo que propongo, que de este goce la mujer nada sabe, es que nunca se les ha podido sacar nada. Llevamos años suplicándoles, suplicándoles de rodillas —hablaba la vez pasada de las psicoanalistas— que traten de decírnoslo, ¿y qué?, pues mutis, ¡ni una palabra! Entonces, a ese goce, lo llamamos como podemos, *vaginal*, y se habla del polo posterior del útero y otras pendejadas por el estilo. Si la mujer simplemente sintiese este goce, sin saber nada de él, podrían albergarse muchas dudas en cuanto a la famosa frigidez.

Esto es un tema también, un tema literario, y, después de todo, valdría la pena detenerse en él. Desde los veinte años no hago otra cosa que explorar a los filósofos según el tema del amor. Naturalmente, no centré eso de inmediato en el asunto del amor, pero eso me llegó a su tiempo, justamente con el abate Rousselot, de quien acabo de hablarles, y luego toda la famosa disputa del amor físico y el amor extático, como dicen. Comprendo que a Gilson no le pareciese muy acertada la oposición. Pensaba que lo de Rousselot no era de veras un descubrimiento, porque formaba parte del problema, y el amor es tan extático en Aristóteles como en San Bernardo, si se leen bien los capítulos sobre la φιλία, la amistad. Hay unos cuantos aquí que tienen que saber qué exceso de literatura se produjo en torno a esto: Denis de Rougemont —vean qué alboroto con *El amor y el Occidente*— y luego otro, tampoco particularmente tonto, que se llama Niegrens, un protestante, *Eros y Agape*. A la postre, naturalmente el cristianismo terminó inventando un Dios que es quien goza.

Hay, pese a todo, la posibilidad de un empalme cuando se lee a cierta gente seria, que por azar son mujeres. Les voy a dar una indicación que debo a una persona muy amable que lo había leído y me lo trajo. Lo leí de un tirón. Tengo que escribírselos, porque si no, no lo compran. Se trata de Hadewijch d'Anvers, una begüina, lo que, con toda amabilidad, se llama una mística.

No empleo la palabra mística como la empleaba Péguy. La mística no es todo lo que no es la política. Es una cosa seria, y sabemos de ella por ciertas personas, mujeres en su mayoría, o gente capaz como san Juan de la Cruz, pues ser macho no obliga a colocarse del lado del $\forall x \Phi x$. Uno puede colocarse también del lado del no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. Son cosas que pasan. Y no por ello deja de irles bien. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisa de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá. Eso se llama un místico.

Ya hablé de otros que no estaban tan mal tampoco, por el lado de la mística, pero que se situaban más bien del lado de la función fálica, como Angelus Silesius, por ejemplo: confundir su ojo contemplativo con el ojo con que Dios lo mira tiene que formar parte, por fuerza, del goce perverso. Con la tal Hadewijch pasa como con Santa Teresa: basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini para comprender de inmediato que goza, sin lugar a dudas. ¿Y con qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada.

Estas jaculaciones místicas no son ni palabrería ni verborrea; son, a fin de cuentas, lo mejor que hay para leer —nota a pie de página: *añadir los Escritos de Jacques Lacan*, porque son del mismo registro. Con lo cual, naturalmente, quedarán todos convencidos de que creo en Dios. Creo en el goce de la mujer, en cuanto está de más, a condición de que ante ese *de más* coloquen una mampara hasta que lo haya explicado bien.

A fines del siglo pasado, en la época de Freud, había mucha gente, honesta por demás, en torno a Charcot y a otros, que

buscaba afanosamente reducir la mística a un asunto de puro joder. Pero todo bien mirado, la cosa no es así. Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia? ¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?

Como todo eso se produce gracias al ser de la significancia, y como ese ser no tiene más lugar que el lugar del Otro que designo con A mayúscula, se ve el estrabismo de lo que ocurre. Y como también se inscribe allí la función del padre por referirse a ella la castración, se ve que con eso no se hacen dos Dioses, aunque tampoco uno solo.

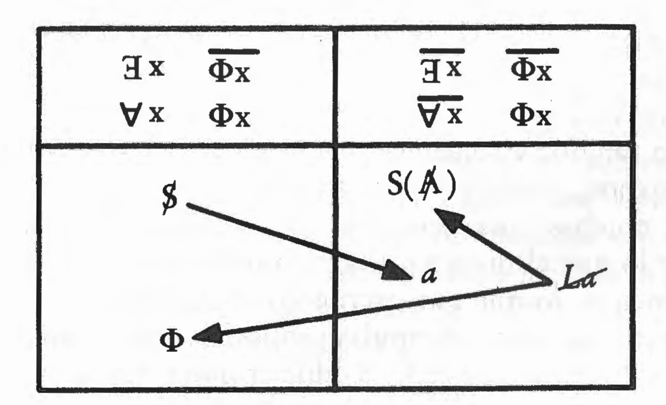
En otros términos, no por azar descubrió Kierkegaard la existencia en una nimia aventura de seductor. Pensaba tener acceso a ella castrándose, renunciando al amor. Pero quizá, después de todo ¿y por qué no? también Regina existía. Y tal vez por intermedio suyo Kierkegaard tuvo acceso a esa dimensión: el deseo de un bien en segundo grado, un bien cuya causa no es un objeto *a*.

20 DE FEBRERO DE 1973.

VII

UNA CARTA DE ALMOR

Coalescencia y escisión de a y S (Ⱥ).
El Fuerasexo.
Hablar en pura pérdida.
El psicoanálisis no es una cosmología.
El saber del goce.



Con lo que acabo de escribir en la pizarra podrían creerse que lo saben todo. Hay que cuidarse de ello.

Hoy intentaremos hablar del saber, ese saber que, en la inscripción de los cuatro discursos con la que creí poder ejemplificar el soporte del vínculo social, simbolicé escribiendo S_2. Quizá llegue a hacerles ver que ese 2, respecto al significante puro que se escribe S_1, es más que secundario.

1

Como he optado por darles como soporte esta inscripción en la pizarra, la comentaré brevemente, espero. Les confieso que ni la tengo escrita en ninguna parte, ni la preparé. Como de costumbre, sólo me parece ejemplar para producir malentendidos.

En efecto, un discurso como el analítico tiende hacia el sentido. Es claro que de sentido sólo puedo ofrecer a cada quien lo que está dispuesto a absorber; lo cual tiene su límite, marcado por el sentido en que cada quien vive. No es mucho decir, decir que éste no va muy lejos. Lo que el discurso analítico hace surgir es justamente que el sentido no es más que semblante.

Si el discurso analítico indica que este sentido es sexual, sólo puede hacerlo dando razón de su límite. No hay en ninguna parte última palabra sino en el sentido en que palabra es ni palabra (*mot* es *motus*), o sea, mutis, sobre lo cual ya he insistido. *Pas de réponse, mot* (no hay respuesta, ni palabra), dice en alguna parte La Fontaine. El sentido indica la dirección hacia dónde va a encallar.

Formulado esto, que ha de preservarlos de comprender demasiado rápido, y tomadas estas precauciones por prudencia, por φρόνησις, como se expresa en la lengua griega en la que se dijeron muchas cosas que, sin embargo, han quedado muy lejos de lo que el discurso analítico permite articular, esto es más o menos lo que está escrito en la pizarra.

Primero las cuatro fórmulas proposicionales arriba, dos a la derecha, dos a la izquierda. Todo ser que habla se inscribe en uno u otro lado. A la izquierda, la línea inferior $\forall x\ \Phi x$ indica que el hombre en tanto todo se inscribe mediante la función fálica, aunque no hay que olvidar que esta función encuentra su límite en la existencia de una x que niega la función Φx : $\exists x \overline{\Phi x}$. Es lo que se llama función del padre, de donde procede por negación la proposición $\overline{\Phi x}$, que funda así el ejercicio de lo que, con la castración, suple la relación sexual, en tanto ésta no puede inscribirse de ningún modo. El todo se apoya entonces

aquí en la excepción postulada como término, como lo que niega íntegramente a esa Φx.

A la derecha tienen la inscripción de la parte mujer de los seres que hablan. A todo ser que habla, sea cual fuere, esté o no provisto de los atributos de la masculinidad —aún por determinar— le está permitido, tal como lo formula expresamente la teoría freudiana, inscribirse en esta parte. Si se inscribe en ella, vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en Φx.

Tales son las únicas definiciones posibles de la parte llamada hombre y de la parte llamada mujer, para lo que se encuentra en la posición de habitar el lenguaje.

Debajo de la barra transversal, donde se cruza con la división vertical de lo que impropiamente se llama la humanidad en tanto dividida en pretendidas identificaciones sexuales, hay una indicación escandida de lo que se trata. Del lado del hombre inscribí, no ciertamente para privilegiarlo en modo alguno, el $\$$, y el Φ que como significante es su soporte, lo cual se encarna igualmente en el S_1, que, entre todos los significantes, es el significante del cual no hay significado, y que, en lo que toca al sentido, simboliza su fracaso. Es el medio-sentido, la indecencia por excelencia (*l'indé-sens*), o si se quiere, la reticencia (*le réti-sens*).[1] Esta $\$$ acompañada así por ese doble, ese significante del que en suma ni siquiera depende, no tiene que ver, como pareja, sino con el objeto *a* inscrito del otro lado de la barra. Sólo por el intermedio de ser la causa de su deseo le es dado alcanzar a su pareja sexual, que es el Otro. Por esta razón, como lo indica en otra parte la conjunción de $\$$ y *a* en mis gráficos, no es más que fantasma. El fantasma en que está cautivo el sujeto, y que como tal es soporte de lo que se llama expresamente en la teoría freudiana el principio de realidad.

Pasemos ahora al otro lado. Abordo este año lo que Freud

1. Juego homofónico y ortográfico entre *indécence* (indecencia) y *indé-sens* (literalmente inde-sentido). El mismo se reproduce con *réticence* (reticencia) y *réti-sens* (literalmente reti-sentido). [T.]

dejó de lado expresamente, el *Was will das Weib?*, el *¿qué quiere la mujer?* Freud postula que sólo hay libido masculina, y qué quiere decir esto si no que un campo nada deleznable queda así ignorado. Este campo es el de todos los seres que asumen el estatuto de la mujer, si es que puede decirse que este ser asume algo en lo tocante a su suerte. Además, se le llama impropiamente *la* mujer, ya que como señalé la vez pasada, el *la* de *la mujer,* a partir del momento en que se anuncia con un no-todo, no puede escribirse. Aquí no hay sino *la* tachado. Este ~~La~~ está relacionado, tal como se los ilustraré hoy, con el significante de A en tanto tachado.

El Otro no es simplemente ese lugar donde la verdad balbucea. Merece representar aquello con lo que la mujer está intrínsecamente relacionada. De ello sólo tenemos testimonios esporádicos, por lo cual, la vez pasada, tomé éstos en su función de metáfora. Por ser en la relación sexual radicalmente Otra, en cuanto a lo que puede decirse del inconsciente, la mujer es lo que tiene relación con ese Otro. Es lo que hoy trataré de articular con más precisión.

La mujer tiene relación con el significante de ese Otro, en tanto que, como Otro, éste nunca deja de ser Otro. Doy por sentado que aquí evocarán mi enunciado de que no hay Otro del Otro. El Otro, ese lugar donde viene a inscribirse todo lo que puede articularse del significante, es, en su fundamento, radicalmente el Otro. Por eso, este significante, con los paréntesis, señala al Otro como tachado: S (Ⱥ).

¿Es concebible que el Otro sea en alguna parte aquello mediante lo cual se relaciona la mitad de los seres que hablan, ya que ésta es más o menos la proporción biológica? Pues no es otra cosa lo que está escrito allí en la pizarra con esa flecha que parte del ~~La~~. Ese ~~La~~ no puede decirse. De la mujer nada puede decirse. La mujer tiene relación con S (Ⱥ), y ya en esto se desdobla, no-toda es, ya que, por otra parte, puede tener relación con Φ.

Con Φ designamos ese falo que preciso diciendo que es el significante que no tiene significado, aquel cuyo soporte es, en

el hombre, el goce fálico. ¿Qué es? Nada más que lo que subraya la importancia de la masturbación en nuestra práctica: el goce del idiota.

2

Después de esto, para que se recuperen, sólo me queda hablarles de amor. Lo haré en seguida. Y sin embargo, ¿qué sentido tiene que venga a hablarles de amor con lo poco compatible que es con la dirección desde donde el discurso analítico puede semejar algo que fuese ciencia?

De ese *fuese ciencia* están ustedes muy poco conscientes. Saben, desde luego, porque se los ubiqué, que hubo un momento en que fue posible, no sin fundamento, otorgarse la seguridad de que el discurso científico se había fundado en el viraje galileico. Harto he insistido en ello de modo que supongo que por lo menos algunos han acudido a las fuentes, quiero decir a la obra de Koyré.

Tratándose del discurso científico, es muy difícil mantener igualmente presentes dos términos que a continuación les diré.

Por un lado, este discurso ha engendrado todo tipo de instrumentos que, desde el punto de vista que es el nuestro, hay que calificar de *gadgets.* De ahora en adelante, y mucho más de lo que creen, todos ustedes son sujetos de instrumentos que, del microscopio a la radio-televisión, se han convertido en elementos de su existencia. En la actualidad, no pueden siquiera medir su alcance, pero no por ello dejan de formar parte de lo que llamé el discurso científico, en tanto un discurso es lo que determina una forma de vínculo social.

Por otro lado, y éste es el empalme que se elude, hay subversión del conocimiento. Hasta entonces no hubo concepción del conocimiento que no participase del fantasma de una inscripción del vínculo sexual, y ni siquiera puede decirse que los

sujetos de la teoría antigua del conocimiento no lo supiesen.

Consideremos solamente los términos activo y pasivo, por ejemplo, que dominan todo lo que se ha cogitado de la relación de la forma y la materia, esa relación tan fundamental a la que se refiere cada paso dado por Platón, y luego por Aristóteles, en lo que concierne a la naturaleza de las cosas. Se ve a las claras, se palpa, que estos enunciados tienen como único soporte un fantasma con el cual trataron de suplir lo que de ninguna manera puede decirse, o sea, la relación sexual.

Lo extraño es que en esta tosca polaridad que hace de la materia lo pasivo y de la forma el agente que la anima, algo se introdujo, pese a todo, aunque ambiguo, a saber, que esa animación no es otra cosa que el objeto *a*, cuyo agente anima ¿qué? No anima nada, toma al otro por su alma.

Síganle el rastro a lo que progresa, en el curso de los siglos, de la idea de un Dios que no es el de la fe cristiana sino el de Aristóteles, la idea del motor inmóvil, de la esfera suprema. La idea del Bien en la ética de Aristóteles, a la que les incité reportarse para comprobar sus impases, se funda enteramente en la existencia de un ser tal que todos los demás seres menos seres que él no pueden tener otra meta que la de ser lo más ser que puedan. Si nos apoyamos ahora en las inscripciones de la pizarra, se ve a las claras que en el sitio, opaco, del goce del Otro, de ese Otro en tanto podría serlo la mujer, si existiese, está situado ese Ser supremo, manifiestamente mítico en Aristóteles, esa esfera inmóvil de donde proceden todos los movimientos, sean cuales fueren: cambios, generaciones, movimientos, traslaciones, aumentos, etc.

Por ser su goce radicalmente Otro, la mujer tiene mucho más relación con Dios que todo cuanto pudo decirse en la especulación antigua siguiendo la vía de lo que manifiestamente sólo se articula como el bien del hombre.

El fin de nuestra enseñanza, en tanto persigue lo que puede decirse y enunciarse del discurso analítico, es disociar *a* y A, reduciendo la primera a lo que concierne a lo imaginario, y la otra, a lo que concierne a lo simbólico. Que lo simbólico sea

soporte de lo que fue hecho Dios, está fuera de duda. Que lo imaginario tenga como soporte el reflejo de lo semejante a lo semejante, es seguro. Y, sin embargo, la *a* pudo confundirse con la S (Ⱥ), encima de ella en la pizarra, echando mano a la función del ser. Aquí queda por hacer una escisión, un desprendimiento. Allí es donde el psicoanálisis es algo distinto que una psicología, porque la psicología es esta escisión no efectuada.

3

Ahora, como descanso, me permitiré leerles lo que les tengo escrito desde hace algún tiempo, ¿sobre qué? escrito sólo desde allí donde puede que se hable de amor.

En efecto, lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor. Y ¿cómo no percatarse de que, con todo lo que puede articularse desde el descubrimiento del discurso científico, ello es, pura y simplemente, perder el tiempo? El aporte del discurso analítico es que hablar de amor es en sí un goce, y quizá, después de todo, esa es tal vez la razón de que emergiese en un punto dado del discurso científico.

Es lo que sin duda se confirma con ese efecto, efecto tangible, según el cual decir lo que sea —consigna del discurso del analizante— conduce al *Lustprinzip*, y del modo más directo, sin tener que recurrir a ese acceso a las esferas superiores que es el fundamento de la ética de Aristóteles.

En efecto, el *Lustprinzip* sólo se funda en la coalescencia de la *a* con la S (Ⱥ).

A, para nosotros, está tachada, desde luego. Lo cual no quiere decir que baste la barra para que nada de lo tachado exista. Si con ese S (Ⱥ) no designo otra cosa que el goce de la mujer, es ciertamente porque señalo allí que Dios no ha efectuado aún su mutis.

Esto es más o menos lo que les tenía escrito. ¿Qué les escribía en suma? La única cosa más o menos seria que puede hacerse: una carta de amor.

No soy de los que fomentan la buena reputación de esos supuestos psicológicos que han hecho que todo esto perdure tanto. Sin embargo, no está claro por qué el hecho de tener un alma —si fuese verdad— habría de ser un escándalo para el pensamiento. Si fuese verdad, sólo podría llamarse alma lo que permite a un ser —al ser que habla, para darle su nombre— soportar lo intolerable de su mundo, lo cual la supone ajena a éste, es decir, fantasmática. Lo cual es considerarla en él —en este mundo— sólo por su paciencia y su valentía para hacerle frente. Esto no afinca en que, hasta nuestro días, el alma no ha tenido nunca otro sentido.

Aquí debe ayudarme lalengua, la francesa, no ofreciéndome, como a veces ocurre, una homonimia entre *d'eux* y *deux* (de ellos y dos), *peut y peu* (puede y poco) —vean ese *il peut peu* (poco puede) que al fin y al cabo está allí para servirnos de algo— sino simplemente permitiéndome decir que se *alma*. Yo *almo*, tú *almas*, él *alma*. Ven que aquí sólo nos sirve la escritura, hasta para incluir *nuncamás, nuncalmás.*[2]

Se puede, entonces, cuestionar la existencia del alma, y sería el término propio para preguntarse si no será un efecto de amor. En efecto, mientras el alma alme al alma, no hay sexo en el asunto. El sexo aquí no cuenta. La elaboración de la que resulta es *homo*sexual[3] como puede leerse claramente en la historia.

Lo que dije hace poco de la valentía y la paciencia del alma

2. A lo largo de todo el capítulo se conjuga el verbo *aimer* (amar) con *âme* (alma). Traducimos condensando amor y alma como almor. Aquí se agrega otro juego, variante del anterior, entre *jamais* (nunca) y *j'âmais* (nuncalmás). [T.]

3. Lacan escribe *hommosexuelle* en lugar de *homosexuelle* (homosexual). Traducimos *homo*sexual señalando el homo que en este caso remite al latín *homo-hominis* y no al griego *homo* que denota igualdad. En francés la doble m indica claramente *homme* (hombre). [T.]

para soportar el mundo es lo que responde verdaderamente de que, en la búsqueda del Bien, Aristóteles desemboque en lo siguiente: que cada uno de los seres que está en el mundo sólo puede orientarse hacia el mayor ser confundiendo su bien, su bien propio, con el que irradia del Ser Supremo. Lo que Aristóteles evoca como la φιλία, o sea, lo que representa la posibilidad de un vínculo de amor entre dos de estos seres, al manifestar la tensión hacia el Ser Supremo, puede igualmente invertirse del modo que ya expresé: la valentía para soportar la intolerable relación con el ser supremo es lo que hace que los amigos, los φίλοι, se reconozcan y se elijan. Es tan manifiesto lo fuera-de-sexo de esta ética que quisiera darle el matiz que da Maupassant en alguna parte al enunciar el extraño término de *Horla* (Fueracá). El Fuerasexo: sobre ese hombre especuló el alma.

Pero sucede que también las mujeres están enalmoradas, es decir, alman al alma. Pero esa alma que alman en su pareja, *homo* hasta la empuñadura sin embargo, y de la que no se zafarán ¿qué será a la postre? En efecto, eso sólo puede conducirlas a ese término último —y no en balde lo llamo así— ὕστερια como se dice en griego, la histeria, que es hacer de hombre, y ser por tanto también ella *homo*sexual[3] o *fuerasexo*; de allí que les sea difícil no sentir el impase que consiste en que se mismen en el Otro, porque, a la postre, no hay necesidad de saberse Otro para serlo.

Para que el alma resulte ser se la diferencia de la mujer, y desde el comienzo. A ella se la *mal-dice* mujer, se la *almadice* (*on la dit-femme, on la diffâme*).[4] Lo más famoso que de las mujeres ha guardado la historia es, propiamente hablando, lo más infame que puede decirse. Es cierto que le queda el honor de Cornelia, madre de los Gracos. A los analistas no hay necesidad de hablarles de Cornelia, porque ni se les pasa por la mente, pero de una Cornelia común y corriente les dirán que a

4. Homofonía entre *dit-femme* (dice-mujer) y *diffâme* que condensa difamar y alma. [T.]

sus hijos, los Gracos, no les saldrán muy bien las cosas y que se la pasarán haciendo *gracias* hasta el fin de sus días.

El comienzo de mi carta era eso: una diversión animada.

Aludí entonces al amor cortés que aparece cuando la diversión *homo*sexual[3] había caído en la suprema decadencia, esa suerte de mal sueño imposible llamado feudalismo. En un grado tal de degeneración política, tenía que evidenciarse que, por el lado de la mujer, la cosa andaba muy mal.

La invención del amor cortés no es en modo alguno fruto de lo que suele simbolizarse en la historia con *tesis-antítesis-síntesis*. Y no hubo después, desde luego, ninguna síntesis; nunca la hay, por lo demás. El amor cortés brilló en la historia como un meteoro seguido por la reaparición de un pretendido renacimiento de antiguallas de la antigüedad. El amor cortés sigue siendo enigmático.

Hubo allí un pequeño paréntesis: cuando se hace dos de uno, ya no se puede dar marcha atrás. No viene a ser lo mismo que hacer uno, ni siquiera uno nuevo. La *Aufhebung* no es más que un bonito sueño de la filosofía.

Después del meteoro del amor cortés, lo que la desterró a su futilidad original vino de una partición muy distinta. Se necesitó nada menos que el discurso científico, o sea, algo que nada debe a los presupuestos del alma antigua.

Y únicamente de esto surge el psicoanálisis, esto es, la objetivación de que el ser que habla aún pierde el tiempo hablando: pura pérdida. Y pierde el tiempo hablando para uno de los oficios más cortos —y digo corto porque se queda corto: no va más allá de estar aún en curso durante el tiempo que falta para que todo eso se resuelva al fin— lo tenemos encima: demográficamente.

Con eso no se van a arreglar las cosas en la relación del hombre con las mujeres. El genio de Freud es haberlo visto. Freud es un nombre divertido: *Kraft durch Freud* ¡qué programa! Es el salto más cómico de la santa farsa de la historia. Mientras dure este giro se podría tal vez vislumbrar algo en lo tocante al Otro, ya que con eso tiene que vérselas la mujer.

Traigo ahora un complemento esencial a lo que ya se ha visto muy bien, porque sería esclarecedor reparar por qué vías se llegó a verlo.

Lo que se vio, aunque sólo por el lado del hombre, es que tiene que vérselas con el objeto *a*, y que toda su realización respecto a la relación sexual desemboca en el fantasma. Desde luego, esto se vio en los neuróticos. ¿Cómo hacen el amor los neuróticos? Se partió de ahí. Fue imposible dejar de percibir la correlación que había con las perversiones, y esto viene a apoyar mi *a*, porque la *a* está allí como causa, sean cuales fueren dichas perversiones.

Lo divertido es que Freud primero se las atribuyó a la mujer: lean los *Tres ensayos*. Esto de veras confirma que, cuando uno es hombre, ve en su pareja lo que uno mismo usa como soporte, como soporte narcisista.

Sin embargo, llegó el momento en que se vio que las perversiones, tal como se cree poder detectarlas en la neurosis, de ningún modo eran eso, perversiones. La neurosis es el sueño antes que la perversión. Los neuróticos no tienen ninguno de los caracteres del perverso. Simplemente sueñan con eso, cosa muy natural, pues ¿cómo, si no, alcanzar a su pareja?

Entonces, empezaron a aparecer perversos, los mismos que Aristóteles no quería ver por nada del mundo. Hay en ellos una subversión de la conducta que se apoya en un *savoir-faire*, una habilidad ligada a un saber, el saber de la naturaleza de las cosas, un acoplamiento directo de la conducta sexual con lo que es su verdad, o sea, su amoralidad. Denle alma desde el comienzo: *almoralidad*.

Hay una moralidad —esa es la consecuencia— de la conducta sexual. En todo lo que se dice del Bien, lo tácito es la moralidad de la conducta sexual.

Sólo que a fuerza de decir bien, se desemboca en Kant, donde la moralidad confiesa lo que es. Es lo que creí deber formular en un artículo, *Kant con Sade*: la moralidad confiesa que es Sade.

Escriban *Sade* como quieran, con mayúscula —para rendir

homenaje al pobre idiota que sobre el asunto nos dejó innumerables escritos— o con minúscula, pues, a fin de cuentas, es su manera de ser agradable, que es lo que significa en francés antiguo, o mejor aún *esade,*[5] para decir que la moralidad, a la postre, termina en el eso, que es quedarse corta. Para decirlo de otra manera, el asunto es que el amor es imposible, que la relación sexual se abisma en el sin-sentido, cosas que en nada disminuyen el interés que debemos tener por el Otro.

En efecto, el asunto es saber, en lo que constituye el goce de la mujer en tanto el hombre no la ocupa por entero, y hasta diría que como tal no se ocupa de él en modo alguno, el asunto es saber qué hay de su saber.

Si el inconsciente nos enseñó algo, es en primer término que en algún lado, en el Otro, eso sabe. Eso sabe justamente porque los significantes con que se constituye el sujeto son su soporte.

Pero todo esto se presta a confusión, porque a quien alma se le hace difícil pensar que no todo el mundo sabe lo que tiene que hacer. Si Aristóteles hace de esa esfera inmóvil según la cual cada quien debe buscar su bien, el soporte de su Dios, es porque se da por sentado que ella sabe su bien. Pero tenemos que prescindir de esto debido a la falla que se induce del discurso científico.

No hay ninguna necesidad de saber por qué. Ya que para nada necesitamos ese saber del que parte Aristóteles al comienzo. No necesitamos, para explicar los efectos de la gravedad, imputar a la piedra el saber el lugar que debe alcanzar. La imputación de un alma al animal convierte al saber en el acto por excelencia ni más ni menos del cuerpo —como ven Aristóteles no andaba tan descaminado— si se descarta que el cuerpo está hecho para una actividad, una ἐνέργεια, y que en algún lado el soporte de la entelequia de ese cuerpo es esa sustancia que llama alma.

El análisis se presta aquí a confusión pues pareciera restituirnos la causa final al hacernos decir que, al menos en todo lo

5. *Esade* es condensación de *es* en alemán y sade. [T.]

que concierne al ser que habla, la realidad es así, o sea, fantasmática. ¿Acaso puede esto satisfacer de alguna manera al discurso científico?

Hay, según el discurso analítico, un animal que sucede que habla, y que, por habitar el significante, resulta sujeto. Entonces, para él, todo se juega en el fantasma, pero un fantasma que puede perfectamente desarticularse de modo que dé cuenta de por qué sabe mucho más de lo que cree cuando actúa. Sin embargo, no basta esto para tener un esbozo de cosmología.

Es la eterna ambigüedad del término *inconsciente*. Ciertamente, se supone que hay inconsciente porque algo, en alguna parte, en el ser que habla, sabe más que él, pero esto no constituye un modelo aceptable del mundo. El psicoanálisis, porque debe su posibilidad al discurso de la ciencia, no es una cosmología, pero basta con que el hombre sueñe para que resurja todo ese revoltijo, ese guardamuebles con que ha de ingeniárselas. Ello conforma sin duda un alma, y un alma amable, a veces, cuando algo tiene a bien amarla.

La mujer, dije, sólo puede amar en el hombre el modo que tiene de encararse al saber con que alma. Pero para el saber en cuestión aquí, la pregunta parte de que hay algo, el goce, y de que no es posible decir si la mujer puede decir algo de él: si puede decir lo que de él sabe.

Al final de la conferencia de hoy me encuentro, como siempre, al borde de lo que polariza mi tema, o sea,si puede hacerse la pregunta de lo que sabe la mujer. No es otra cosa que preguntar si ese término del que ella goza más allá de todo ese jugar que conforma su relación con el hombre, y que llamo el Otro significándolo con una A, si él, ese término, sabe algo. Porque en esto, ella, la mujer, está sujeta al Otro tanto como el hombre.

¿Sabrá el Otro?

Alguien, un tal Empédocles —Freud, como por azar, lo utiliza de vez en cuando de tirabuzón— nos dejó sobre esto sólo tres versos, pero Aristóteles saca muy bien sus consecuencias al enunciar que, a fin de cuentas, para Empédocles, Dios

era el más ignorante de todos los seres por no conocer el odio. Más tarde los cristianos transformaron esto en diluvios de amor. Si Dios no conoce el odio, para Empédocles es clarísimo que sabe menos que los mortales.

Así podría decirse que mientras más se preste el hombre a que la mujer lo confunda con Dios, o sea, con lo que ella goza, menos odia (*hait*), menos es (*est*)[6] —las dos ortografías— y como no hay, después de todo, amor sin odio, menos ama.

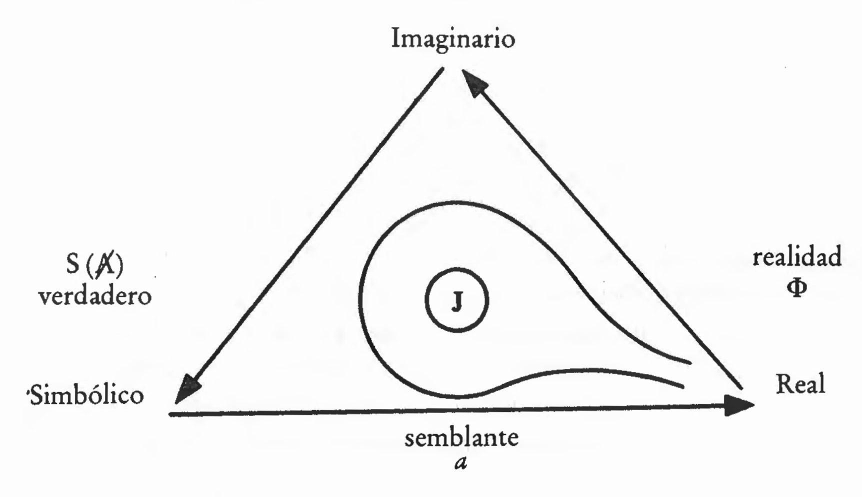
13 DE MARZO DE 1973.

6. Vocablos homófonos en francés. [T.]

VIII

EL SABER Y LA VERDAD

El odioamoramiento.
El saber sobre la verdad.
Contingencia de la función fálica.
Caridad de Freud.
Gozar del saber.
El inconsciente y la mujer.



De vez en cuando, me gustaría obtener una respuesta, o siquiera una protesta.

La última vez salí de aquí bastante inquieto, para decir lo menos. Aunque al releer lo que dije me resultó perfectamente soportable: es mi manera de decir que estaba muy bien. Pero no me desagradaría que alguien pudiera darme el testimonio de

haber entendido algo. Bastaría conque se levantase una mano para que yo, por así decir, le diese la palabra.

Veo que no es así, de modo que tengo que continuar.

Eso que hoy, para ustedes, no vacilo en escribir *odioamoramiento* es el relieve que el psicoanálisis supo introducir para situar la zona de su experiencia. Fue de su parte testimonio de buena voluntad. Si al menos hubiese sabido darle otro nombre y no el término, bastardo, de ambivalencia, tal vez hubiera tenido mayor éxito en conmover el marco de la época en que se inserta. Pero acaso era modestia de su parte.

La vez pasada, señalé que por algo se arma Freud del dicho de Empédocles de que Dios debe ser el más ignorante de todos los seres, porque no conoce el odio. La cuestión del amor se liga así a la del saber. Añadía yo que los cristianos transformaron este no odio de Dios en una señal de amor. Y aquí el análisis nos incita a recordar que no se conoce amor sin odio. Pues bien, si nos decepciona este conocimiento fomentado en el curso de los siglos, y si tenemos que retomar hoy la función del saber, ¿no será porque, en él, no se ha puesto al odio en su lugar?

Es cierto que no parece lo más deseable de evocar. Por eso terminé con esta frase: *Podría decirse que mientras más le atribuye el hombre a la mujer confundirlo con Dios, esto es, aquello con lo cual goza,* recuerden mi esquema de la última vez, *menos odia (hait),* y por lo mismo, *menos es (est),*[1] es decir, en este asunto, *menos ama.* No estaba muy contento de haber terminado con eso, aunque es una verdad. Esto me hará interrogarme una vez más sobre lo que aparentemente se confunde de lo verdadero y de lo real.

Que lo verdadero apunta a lo real, es un enunciado fruto de una larga reducción de las pretensiones a la verdad. Cada vez que la verdad se presenta, cada vez que se afirma como un ideal

1. Véase nota 6 del capítulo VII. [T.]

cuyo soporte puede ser la palabra, no es cosa fácil alcanzarla. En cuanto al análisis, si con una presunción se postula, es ante todo la siguiente: que puede constituirse a partir de su experiencia un saber sobre la verdad.

En el pequeño grama del discurso analítico que les he dado, el *a* se inscribe arriba y a la izquierda, y tiene su soporte en el S_2, es decir, en el saber en tanto que está en el lugar de la verdad. Desde ahí interpela al $\$$, y ello debe tener como resultado la producción del S_1, del significante del cual pueda resolverse ¿qué? —su relación con la verdad.

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Esquema del discurso analítico

La verdad, digamos para cortar por lo sano, es de origen ἀλήθεια, término sobre el cual tanto ha especulado Heidegger. *Emet,* el término hebreo, tiene, como todo uso del término verdad, origen jurídico. Todavía hoy, al testigo se le pide que diga la verdad, sólo la verdad, y es más, toda, si puede, pero por desgracia, ¿cómo va a poder? Le exigen toda la verdad sobre lo que sabe. Pero, en realidad, lo que se busca, y más que en cualquier otro en el testimonio jurídico, es con qué poder juzgar lo tocante a su goce. La meta es que el goce se confiese, y precisamente porque puede ser inconfesable. Respecto a la ley que regula el goce, esa es la verdad buscada.

Por eso mismo se evoca, en los términos de Kant, el problema de lo que debe hacer el hombre libre cuando le proponen todos los goces si denuncia al enemigo que el tirano teme sea quien vaya a disputarle el goce. Del imperativo de que nada del orden de lo pático debe dirigir el testimonio, ¿ha de deducirse que el hombre libre debe decir la verdad al tirano, a costa de entregarle, por su veracidad, al enemigo, al rival? La reserva que despierta en todos la respuesta de Kant, que es afirmativa,

se debe a que toda la verdad, es lo que no puede decirse. Ella sólo puede decirse a condición de no extremarla, de sólo decirla a medias.

Algo más nos tiene maniatados en cuanto a la verdad, y es que el goce es un límite. Ello se debe a la estructura misma que evocaban, en la época en que los construí para ustedes, mis cuadrípodos: el goce sólo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante.

El amor mismo, subrayé la vez pasada, se dirige al semblante. Y, si es cierto que el Otro sólo se alcanza juntándose, como dije la última vez, con el *a*, causa del deseo, igual se dirige al semblante de ser. Nada no es ese ser. Está supuesto a ese objeto que es el *a*.

¿No habremos de encontrar aquí la huella de que, como tal, responde a algún imaginario? Ese imaginario, lo designé expresamente con la I, aquí aislada del término *imaginario.* Sólo con la vestimenta de la imagen de sí que viene a envolver al objeto causa del deseo, suele sostenerse —es la articulación misma del análisis— la relación objetal.

La afinidad del *a* con su envoltura es una de las articulaciones principales propuestas por el psicoanálisis. Para nosotros, introduce esencialmente este punto de suspicacia.

Ahí se distingue lo real. Lo real no puede inscribirse sino con un impase de la formalización. Por ello he creído poder trazar su modelo a partir de la formalización matemática, en tanto es la elaboración más avanzada de la significancia que nos haya sido dado producir. Esta formalización matemática de la significancia se hace a lo contrario del sentido, iba a decir a *contrasentido.* El *eso no quiere decir nada* respecto de las matemáticas, lo dicen en nuestros tiempos los filósofos de las matemáticas, aun siendo también matemáticos, como Russell.

Y con todo, frente a una filosofía cuyo remate es el discurso de Hegel —plenitud de los contrastes dialectizados en la idea de una progresión histórica, de cuya sustancia, hay que confesarlo, no tenemos ningún testimonio— la formalización de la lógica matemática, tan bien hecha por sólo sostenerse en lo escrito, ¿no nos servirá en el proceso analítico por designarse en ella eso que retiene invisiblemente a los cuerpos?

Si se me permitiese ilustrarlo con una imagen, la tomaría fácilmente de lo que en la naturaleza más parece aproximarse a esa reducción a las dimensiones de la superficie que exige lo escrito, y que ya maravillaba a Spinoza: el trabajo de texto que sale del vientre de la araña, su tela. Función en verdad milagrosa, cuando vemos dibujarse, desde la superficie misma que surge de un punto opaco de ese extraño ser, la huella de esos escritos donde asir los límites, los puntos de impase, de sin salida, que muestran a lo real accediendo a lo simbólico.

Por eso no creo vano haber llegado, al cabo, a la escritura del *a*, del $\$$, del significante, del A y del Φ. Su escritura misma constituye un soporte que va allende la palabra, sin salir de los efectos mismos del lenguaje. Tiene el valor de centrar lo simbólico, con la condición de saber usarla, ¿para qué? —para retener una verdad congruente, no la verdad que pretende ser toda, sino la del decir a medias, la que se evidencia por cuidarse de llegar hasta la confesión que sería lo peor, la verdad que se pone en guardia desde la causa del deseo.

2

El análisis presume que el deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal.

Les recuerdo qué soporte doy a este término de contingencia. Al falo —tal como el análisis lo aborda en tanto que punto clave, punto extremo de lo que se enuncia como causa del deseo— la experiencia analítica cesa de no escribirlo. En este *cesa de no escribirse* radica el filo de lo que he llamado contingencia.

La experiencia analítica encuentra ahí su término, pues lo más que puede producir, según mi grama, es S_1. Pienso que recordarán el rumor que logré inducir la última vez designando

a este significante S_1 como el significante del goce, aun el más idiota, en ambos sentidos del término, goce del idiota, que ciertamente tiene aquí su función de referencia, goce también singularísimo.

Lo necesario, a su vez, nos lo introduce el *no cesa.* El *no cesa* de lo necesario es el *no cesa de escribirse.* A esta necesidad, en efecto, nos lleva aparentemente el análisis de la referencia al falo.

El *no cesa de no escribirse,* en cambio, es lo imposible, tal como lo defino de que no pueda en ningún caso escribirse, y con ello designo lo tocante a la relación sexual: la relación sexual no cesa de no escribirse.

Con ello, la aparente necesidad de la función fálica se descubre no ser más que contingencia. Cesa de no escribirse en tanto que modo de la contingencia. La contingencia es aquello en que se resume lo que somete la relación sexual a no ser, para el ser que habla, más que el régimen del encuentro. Sólo como contingencia, por el psicoanálisis, cesó el falo, reservado en los tiempos antiguos a los Misterios, de no escribirse. Nada más. No entró en el *no cesa,* en el campo del que dependen la necesidad, por una parte, y más arriba, la imposibilidad.

Lo verdadero manifiesta entonces, aquí, que al poner en guardia, como lo hace, contra lo imaginario, tiene mucho que ver con la *a-natomía.*

Estos tres términos, los que inscribo con la *a*, la S (Ⱥ) y la Φ, los aporto a fin de cuentas desde un ángulo depreciativo. Se inscriben en el triángulo constituido con lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real.

A la derecha, la poca-realidad con que se sostiene ese principio del placer que hace que todo cuanto de realidad nos está permitido abordar quede enraizado en el fantasma.

Por otra parte, S (Ⱥ), ¿qué es, si no la imposibilidad de decir todo lo verdadero, que mencionaba hace rato?

Por último, lo simbólico, al dirigirse hacia lo real, nos demuestra la verdadera naturaleza del objeto *a*. Si antes lo califiqué de semblante de ser, es porque semeja darnos el soporte del ser.

En todo lo que se ha elaborado del ser y aun de la esencia, en Aristóteles por ejemplo, podemos ver, leyéndolo a partir de la experiencia analítica, que se trata del objeto *a*. La contemplación aristotélica, por ejemplo, es obra de esa mirada que definí en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* como uno de los cuatro soportes que constituyen la causa del deseo.

Con una graficación así —para no hablar de grafo, puesto que es un término con un sentido preciso en lógica matemática— se muestran las correspondencias que hacen de lo real un abierto entre el semblante, que resulta de lo simbólico, y la realidad tal como se sostiene en lo concreto de la vida humana: en lo que mueve a los hombres, en lo que siempre los hace lanzarse por las mismas vías, en lo que hace que nunca lo aún-por-nacer dará más que lo aún-nato (*encore-à-naître, encorné*).[2]

Del otro lado, el *a*. Que ande, en suma, por el buen camino, nos haría tomarlo por un ser, con el pretexto de que aparentemente en efecto es algo. Pero sólo se resuelve, a fin de cuentas, en su fracaso, en no poderse sostener en el abordaje a lo real.

Lo verdadero, entonces, desde luego, es eso. Con la salvedad de que nunca se alcanza sino por vías torcidas. Apelar a lo verdadero, como nos vemos llevados a hacer corrientemente, es sencillamente recordar que no hay que engañarse y creer que ya se está siquiera en el semblante. Antes del semblante, con que todo se sostiene, en efecto, para rebotar en el fantasma, debe hacerse una distinción severa de lo imaginario y de lo real. No ha de creerse que en modo alguno sostengamos nosotros al semblante. Ni siquiera somos semblante. Somos en ocasiones lo que puede ocupar su lugar y hacer reinar ahí, ¿qué? —el objeto *a*.

El analista, en efecto, en todos los órdenes de discurso que se sostienen actualmente —y esta palabra no es cualquier cosa,

2. Homofonía parcial entre *encore-à-naître* (aún-por-nacer) y *encorné* (encornado que suena como aún-nato en francés). [T.]

si damos al acto su pleno sentido aristotélico— es quien, al poner el objeto *a* en el lugar del semblante, está en la posición más conveniente para hacer lo que es justo hacer, a saber, interrogar como saber lo tocante a la verdad.

3

¿Qué es el saber? Es extraño que antes de Descartes nunca se haya hecho la pregunta por el saber. Fue necesario el análisis para que se suscitara de nuevo.

El análisis vino a anunciarnos que hay saber que no se sabe, un saber que tiene su soporte en el significante como tal. Un sueño es algo que no introduce a ninguna experiencia insondable, a ninguna mística: se lee en lo que se dice de él, y se podrá avanzar si se toman sus equívocos en el sentido más anagramático de la palabra. En ese punto del lenguaje se planteaba un Saussure la pregunta de saber si en los versos saturnianos donde encontraba las más extrañas puntuaciones de escrito, eran o no algo intencional. Allí es donde Saussure espera a Freud. Y se suscita de nuevo la pregunta del saber.

Si me disculpan por acudir a un registro muy distinto, el de las virtudes que inauguró la religión cristiana, hay en esto una suerte de efecto tardío, de retoño de la caridad. ¿Acaso no es caridad, en Freud, el haber permitido a la miseria de los seres que hablan decirse que existe —ya que hay inconsciente— algo que trasciende de veras, y que no es otra cosa sino lo que esta especie habita, a saber, el lenguaje? Sí, ¿acaso no es caridad anunciarle la nueva de que en todo cuanto es su vida cotidiana encuentra en el lenguaje un soporte de más razón de lo que podía creerse, y que ya hay ahí sabiduría, ese objeto inalcanzable de una búsqueda vana?

¿Es necesario todo este rodeo para hacer la pregunta del saber bajo la forma no quién sino *qué sabe*? ¿No se dan

cuenta que es el Otro? Lo postulé al inicio como el lugar donde el significante se postula, y sin el cual nada nos indica que haya en ninguna parte una dimensión de verdad, una dichomansión, la residencia de ese dicho cuyo saber postula al Otro como lugar. El estatuto del saber implica como tal que, saber, ya hay, y en el Otro, y que debe prenderse. Por eso está hecho de *aprender*.

El sujeto resulta de que este saber ha de ser aprendido, y aun tener un precio, es decir que su costo es lo que lo evalúa, no como de cambio, sino como de uso. El saber vale exactamente lo que cuesta, es *costoso* (*beau-coût*)[3] porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil, ¿qué? —menos adquirirlo que gozarlo.

Ahí, en el goce, la conquista de ese saber se vuelve a producir cada vez que se ejerce, permaneciendo el poder que da siempre vuelto hacia su goce.

Es extraño que nunca haya sido destacado que el sentido del saber está todo ahí, que la dificultad de su ejercicio es aquello mismo que realza la de su adquisición. Es porque, con cada ejercicio de esta adquisición, se repite que el asunto no es cuál de estas repeticiones debe ser puesta como primera en lo aprendido.

Por supuesto que hay cosas que circulan y que parecen funcionar exactamente como maquinitas, las llaman computadoras. Admito que la computadora piense ¿pero quién puede decir que sabe? Pues la fundación de un saber es que el goce de su ejercicio es el mismo que el de su adquisición.

Aquí encontramos en forma segura, más segura que en el propio Marx, lo tocante al valor de uso, ya que además en Marx sólo está presente para hacer de punto ideal respecto al valor de cambio en que se resume todo.

Hablemos pues de este aprendido que no se basa en el cambio. El saber de un Marx en política —que no es cualquier cosa— no se *comarxia*, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer *fraude*.

3. Lacan escribe *beaucoup* (mucho) *beau-coût* (literalmente bello-precio, costoso). [T.]

Basta con una ojeada para ver que siempre que uno los encuentra, esos saberes, el haberse curtido el pellejo para adquirirlos, queda en nada. No se importa, ni se exporta. No hay información que valga, sino de la medida de un formado por el uso.

Así se deduce el hecho de que el saber está en el Otro, que nada debe al ser a no ser el haber sido vehículo de su letra. De donde resulta que el ser pueda matar allí donde la letra reproduce, reproduce, pero nunca el mismo, nunca el mismo ser de saber.

Me imagino que sienten la función que, en cuanto al saber, doy a la letra. Aquella a propósito de la cual les ruego que no salten demasiado rápido hacia el lado de los pretendidos mensajes. Aquella que hace a la letra análoga a un germen, germen que, si estamos en la línea de la fisiología molecular, hemos de separar severamente de los cuerpos cabe los cuales es vehículo de vida y muerte a la vez.

Marx y Lenin, Freud y Lacan no están apareados en el ser. Por la letra que han encontrado en el otro, proceden en tanto seres de saber, de dos en dos, en Otro supuesto. Lo nuevo de su saber, es que no se supone que el Otro sepa nada de él —no desde luego, el ser que en él hace letra— pues en verdad a hecho letra del Otro a costa suya, a costa de su ser, Dios mío, que no es poca cosa para cada quien, pero tampoco mucha, a decir verdad.

Voy a hacerles una pequeña confidencia sobre estos seres desde donde se hace la letra. No pienso, a pesar de todo lo que hayan podido contar, por ejemplo sobre Lenin, que el odio o el amor, que el odioamoramiento haya verdaderamente ahogado a alguno. ¡No me vengan con el cuento de la señora Freud! Sobre eso tengo el testimonio de Jung. Decía la verdad. Era incluso su defecto, no decía nada más.

Quienes logran hacer esas especies de rechazos del ser, aún, son más bien los que participan del desprecio. Esta vez se los voy a hacer escribir subrayando el *precio. Desprecio,* eso suena a *precio único.* Estamos en la época de los *supermarkets,* así que

uno tiene que saber qué es capaz de producir, incluso en materia de ser.

Lo malo es que el Otro, el lugar, no sepa nada. Ya no se puede odiar a Dios si él mismo no sabe nada, en particular de lo que sucede. Cuando podía odiársele, podía creerse que nos amaba, puesto que no nos pagaba con la misma moneda. No era aparente, a pesar de que en algunos casos se dedicaran al asunto a más no poder.

En fin, como estoy llegando al término de estos discursos que tengo el valor de continuar ante ustedes, quisiera participarles una idea que se me ocurre, sobre la cual he reflexionado un poquito. Se nos explica el infortunio de Cristo por la idea de salvar a los hombres, me parece más bien que se trataba de salvar a Dios, dando de nuevo un poco de presencia, de actualidad a ese odio a Dios respecto al cual, con razón, nos mostramos un poco remolones.

Por eso digo que la imputación del inconsciente es un hecho de caridad increíble. Saben, saben los sujetos. Pero en fin, de todos modos, no saben todo. A nivel de ese no-todo ya no queda sino el Otro en no saber. El Otro hace el no-todo, precisamente, porque es la parte de nada-sabio en ese no-todo.

Entonces, por el momento, puede resultar cómodo hacerlo responsable de aquello a lo cual llega el análisis en la forma más confesa, aunque nadie se da cuenta: si la libido sólo es masculina, nuestra querida mujer, sólo desde donde es toda, es decir, desde donde la ve el hombre, sólo desde ahí puede tener un inconsciente.

¿Y de qué le sirve? Le sirve, como es bien sabido, para hacer hablar al ser que habla, que se reduce aquí al hombre, o sea —no sé si lo habrán observado bien en la teoría analítica— para no existir más que como madre. Ella tiene efectos de inconsciente, pero del inconsciente de ella —en el límite en que no es responsable del inconsciente de todo el mundo, esto es, en el punto en que el Otro con quien tiene que vérselas, el Otro con mayúscula, hace que ella no sepa nada, porque él, el Otro, sabe tanto menos cuanto que es muy difícil sostener su existen-

cia— de ese inconsciente, ¿qué puede decirse? —sino aseverar con Freud que no la hace llevar las de ganar.

La vez pasada, como me lo permito, jugué con el equívoco, un poco traído de los cabellos, entre *il hait* e *il est*, odia y es.[4] No gozo con ello, salvo al plantear la pregunta de si es digna de las tijeras. Precisamente, de eso se trata en la castración.

Que el ser como tal provoque el odio, no está excluido. Ciertamente, todo el asunto de Aristóteles, por el contrario, fue concebir al ser como aquello por lo cual los seres menos seres participan del más alto de los seres. Y santo Tomás logró reintroducir esto en la tradición cristiana, cosa que no sorprende, dado que, por haberse difundido ésta entre los Gentiles, por fuerza tenía que haberse formado por completo ahí, de modo que bastaba tirar de los hilos para echarla a andar de nuevo. Pero ¿caen en cuenta de que todo en la tradición judía está en su contra? En ella, el corte no pasa de lo más perfecto a lo menos perfecto. Lo menos perfecto es sencillamente lo que es, a saber, radicalmente imperfecto, y lo único que queda es obedecer al dedillo, si se me perdona la expresión, al que lleva el nombre de Jehová, con algunos nombres más, por cierto, alrededor. El eligió a su pueblo y nada hay que contraponer a eso.

¿No se hace así patente que es mucho mejor que *l'être-hair*, que ser-odiarlo, y que, dado el caso, es mucho mejor *le trahir*, traicionarlo,[5] cosa que los Judíos no se privaron de hacer, por supuesto? Era la única forma de salir del paso.

Estamos tan sofocados por esto del odio que nadie se percata de que un odio, un odio consistente, es algo que se dirige al ser, al ser mismo de alguien que no tiene por qué ser Dios.

No se pasa —y por eso mismo he dicho que el *a* es semblante de ser— de la noción, y en esto el análisis es como siempre un poco cojitranco, de la noción del odio celoso, el que salta

4. Véase nota 6 del capítulo VII. [T.]

5. Homofonía entre ambos vocablos en francés. [T.]

del *celosgoce* (*jalouissance*),[6] el que *saltaimagina* (*s'imageaillisse*)[7] con la mirada de San Agustín que lo observa, criatura. Está ahí como tercero. Observa, esa criatura, y *pallidus*, palidece observando, suspendido al pezón, al *conlactaneum suum*. Afortunadamente es el goce sustitutivo inicial, en la enunciación freudiana, el deseo evocado de una metonimia que se inscribe en una demanda supuesta, dirigida al Otro, de ese núcleo de lo que llamé *Ding*, en mi seminario de *L'Ethique de la psychanalyse* (Etica del psicoanálisis), o sea, la Cosa Freudiana, y en otros términos, el prójimo mismo que Freud rehúsa amar más allá de ciertos límites.

El niño mirado, sí ha el *a*. ¿Tener el *a*, es el ser? Con esta pregunta me despido hoy.

20 DE MARZO DE 1973.

COMPLEMENTO

Inicio de la sesión siguiente: LA POSICION DEL LINGÜISTA.

No hablo mucho de lo que se publica, cuando se trata de lo mío, porque en general tengo que esperarlo lo bastante como para que mi interés se enfríe. Con todo no sería malo que para la próxima vez hayan leído algo que llamé *L'Etourdit* (El Distraidicho) que parte de la distancia que hay del decir al dicho.

6. Palabra compuesta formada por *jalousie* (celos) y *jouissance* (goce). [T.]

7. Palabra compuesta formada por *image* (imagen) y *jaillir* (saltar, brotar). [T.]

Que sólo haya ser en el dicho es una pregunta que dejaremos en suspenso. Es indudable que sólo hay dicho del ser, pero ello no impone la recíproca. En cambio, mi decir es que sólo hay inconsciente del dicho. No podemos tratar del inconsciente más que a partir del dicho, y del dicho del analizante. Eso, es un decir.

¿Cómo decir? Ese es el asunto. No se puede decir de cualquier manera, y es el problema de quien habita el lenguaje, a saber, de todos nosotros.

Por eso mismo, hoy —a propósito de esa hiancia que he querido expresar un día distinguiendo de la lingüística lo que yo hago aquí, esto es, lingüistería— le pedí a alguien, a quien agradezco encarecidamente el haber aceptado, que viniera a decirles cuál es actualmente la posición del lingüista. Nadie mejor calificado que quien les presento, Jean-Claude Milner, un lingüista.

Fin de la sesión: AGRADECIMIENTOS.

No sé qué podría hacer en el cuarto de hora que me queda. Me guiaré por una noción ética. La ética —como quizá lo podrán entender quienes me escucharon en otra época hablar de ello— tiene la más estrecha relación con nuestra habitación del lenguaje, y pertenece además, como lo desbrozó cierto autor que evocaré en otra ocasión, al orden del gesto. Cuando se habita el lenguaje se hacen gestos, gestos de saludo, de prosternación, a veces de admiración, cuando el punto de fuga es otro, lo bello. Ello implica que no se pasa de ahí. Se hace un gesto y luego se conduce uno como todo el mundo, es decir, como el resto de los canallas.

Ahora bien, hay gestos y gestos. Y el primer gesto que me dicta literalmente esta referencia ética ha de ser agradecer a Jean-Claude Milner lo que nos brindó acerca del estado actual de la grieta que se abre en la lingüística misma. Ello tal vez justifica cierto número de comportamientos que acaso sólo debemos —hablo de mí— a la distancia que nos separaba de esta ciencia en ascenso, en el momento en que creía poder convertirse justamente en eso, ciencia. De seguro, la información que ahora tenemos nos era muy urgente. En efecto, es muy difícil después de todo no advertir que, en lo que respecta a la técnica analítica, si el sujeto que está frente a nosotros no dice nada, la dificultad es, para decir lo menos, muy especial.

Cuando escribo *lalengua* en una sola palabra, dejo ver lo que me distingue del estructuralismo, en la medida en que éste integra el lenguaje a la semiología, y me parece que éste es uno de los muchos esclarecimientos que aporta Jean-Claude Milner. Como indica el librito que les hice leer y que lleva el título de *Le titre de la lettre* (El título de la letra), en todo cuanto se ha expuesto se trata efectivamente de una subordinación del signo al significante.

También tengo que dedicar un tiempo a rendir homenaje a Recanati que, en su intervención, me demostró ciertamente que se me entendía. Se deja ver en las aceradas preguntas que formuló, y que son, en cierto modo, aquellas cuyas respuestas que desde ahora tengo, aún me queda suministrarles este año. Que haya rematado con el punto de Kierkegaard y Regina es absolutamente ejemplar: hasta entonces yo sólo había hecho una breve alusión a ello, así que es de su cosecha. No hay mejor forma de ilustrar, a estas alturas, en este desbroce que hago ante ustedes, el efecto de resonancia que se produce cuando alguien sencillamente pesca de qué se trata. Las preguntas que me ha propuesto me ayudarán ciertamente en lo que me queda por decirles. Le pediré su texto para poder referirme a él en los casos en que pueda ofrecerle respuestas.

El que se haya referido a Berkeley, además, no estaba para nada indicado en lo que les enuncié, y ello me hace estar aún más agradecido con él. Para decirlo todo, muy recientemente me ocupé inclusive en conseguir una edición original —figúrense que soy bibliófilo, pero sólo busco en su original los libros que tengo ganas de leer. Para la ocasión repasé, el domingo pasado, ese *Minute Philosopher*, el filósofo menudo, o *Alciphron*, como

también lo llaman. Es indudable que si Berkeley no hubiese sido uno de mis primeros alimentos, no hubieran sido posibles muchas cosas, y entre ellas mi descaro al utilizar referencias lingüísticas.

Quisiera pese a todo decir algo en relación al esquema que Recanati tuvo que borrar hace un rato. Esa es verdaderamente la pregunta: ser o no ser histérica. ¿Hay Uno o no? En otros términos, ese no-toda, en una lógica que es la lógica clásica, parece implicar la existencia del Uno que es la excepción. Así se vería allí el surgimiento en abismo —y van a ver por qué lo califico así— de esa existencia, de esa al-menos-una existencia que, frente a la función Φx, se inscribe para decirla. Porque lo propio del dicho es el ser, lo decía hace un rato. Pero lo propio del decir es existir respecto a cualquier dicho que sea.

La cuestión es entonces saber, en efecto, si de un no-todo, de una objeción a lo universal, puede resultar que se pueda enunciar una particularidad que lo contradice como ven sigo en la lógica aristotélica.

Pero hay esto: De que pueda escribirse *no-toda x se inscribe en Φx*, se deduce por implicación que hay una x que lo contradice. Es verdadero con una sola condición, que en el todo o en el no-todo en cuestión se trate de lo finito. En lo que toca a lo finito, no hay sólo implicación sino también equivalencia. Basta que uno contradiga la fórmula universalizante para que tengamos que abolirla y transformarla en particular. Ese no-todo se convierte en el equivalente de lo que, en lógica aristotélica, se enuncia de lo particular. Existe la excepción. Sólo que podemos tener que vérnoslas, al contrario, con lo infinito. Entonces, ya no tenemos que tomar al no-toda por el lado de la extensión. Cuando digo que la mujer es no-toda, y por eso no puedo decir *la* mujer, es precisamente porque pongo en tela de juicio un goce que, frente a todo lo que se engasta en la función Φx, es del orden de lo infinito.

Pero, cuando de lo que se trata es de un conjunto infinito, no se puede postular que el no-todo conlleva la existencia de algo que se produzca de una negación, de una contradicción.

Puede, si acaso, postularse como de una existencia indeterminada. Sólo que sabemos por la extensión de la lógica matemática, la que se califica precisamente de intuicionista, que para postular un «existe», hay que poder construirlo también, es decir, saber encontrar dónde está esa existencia.

Sobre ese pie me apoyo para producir ese cuartelamiento que postula una existencia, muy bien calificada por Recanati de excéntrica a la verdad. Entre el ∃x y el ∃x se sitúa la suspensión de esta indeterminación, entre una existencia que se encuentra por afirmarse y la mujer en tanto que no se encuentra, lo que confirma el caso de Regina.

Para terminar, les diré algo, según mi costumbre, un poco enigmático. Si vuelven a leer en alguna parte esa cosa que escribí con el nombre de *La Cosa Freudiana*, entiendan en ella lo siguiente, que sólo hay una manera de poder escribir *la* mujer sin tener que tachar el *la*: allí donde la mujer es la verdad. Y por eso, de ella, sólo se puede decir a medias, mal-decirla.[8]

El artículo en que se basa la exposición de J.-C. Milner podrá leerse en su libro, Arguments linguistiques, *páginas 179-217, París, 1973.*

10 DE ABRIL DE 1973.

8. Doble sentido de *mi-dire*, decir a medias, y *médire*, hablar mal, mal decir. [T.]

IX

DEL BARROCO

Allí donde eso habla,
goza, y no sabe nada.

Pienso en usted. No quiere decir que lo pienso.

Acaso alguien recuerda que una vez hablé de una lengua en la que uno pudiera decir: *amo en usted,* con lo cual se conformaría, mejor que otras, al carácter indirecto de esa afección que se llama amor.

Pienso en usted, es ya una objeción a todo cuanto pudiera llamarse *ciencias humanas* dentro de cierta concepción de la ciencia, no la ciencia que se hace desde hace unos cuantos siglos, sino la que se definió de cierto modo con Aristóteles. De allí que debamos preguntarnos, según el principio de lo aportado por el discurso analítico, qué vías podría tomar, al fin, esta ciencia nueva que es la nuestra.

Ello implica que formule primero de dónde partimos. Partimos de lo que nos brinda el discurso analítico, a saber, el inconsciente. Por eso, les puliré primero algunas fórmulas más bien densas respecto al inconsciente en relación con la ciencia tradicional. Ello nos lleva a hacer la pregunta: ¿cómo es aún posible una ciencia tras lo que se puede decir del inconsciente?

Anuncio de antemano que, por sorprendente que les parezca, eso me llevará a hablarles del cristianismo.

1

Comienzo con mis fórmulas difíciles, o que supongo tales: — *el inconsciente no es que el ser piense,* como lo implica, sin embargo, cuanto de él se dice en la ciencia tradicional — *el inconsciente es que el ser, hablando, goce y,* agrego yo, *no quiera saber nada más de eso.* Añado que esto quiere decir: *no saber absolutamente nada.*

Para enseñar ya de una vez una baraja que hubiera podido guardarme un tiempo: *no hay deseo de saber,* aquel famoso *Wissentrieb* que Freud apunta en alguna parte.

Freud, ahí, se contradice. Todo indica —es ese el sentido del inconsciente— no sólo que el hombre ya sabe todo lo que hay que saber, sino que ese saber está perfectamente limitado al goce insuficiente que constituye el que hable.

Se ve a las claras que esto trae consigo una pregunta dirigida a esta ciencia efectiva que ciertamente poseemos bajo el nombre de física. ¿En qué concierne a lo real esta nueva ciencia? El error de la ciencia que califico de tradicional por ser la que proviene del pensamiento de Aristóteles, está en dar por sentado que lo pensado está hecho a imagen del pensamiento, es decir, que el ser piensa.

Para buscar un ejemplo que les toque de cerca, sugeriré que lo que hace vivibles a las llamadas *relaciones humanas,* es no pensar en ellas.

Sobre esto, en suma, se basó lo que cómicamente se ha dado en llamar *behaviorism*: la conducta, según dice, puede observarse de manera tal que se aclara por su fin. Con ello se pensó poder fundamentar las ciencias humanas, abarcar todo comportamiento sin suponer la intención de sujeto alguno. Postulada una finalidad como la que hace objeto al comportamiento, nada más fácil, pues este objeto tiene su propia regulación, que el imaginarla en el sistema nervioso.

Lo malo es que así se le inyecta, ni más ni menos, todo lo que filosófica, aristotélicamente, se elaboró sobre el alma. No

cambia nada. Da fe de ello el hecho que el *behaviorism* no se haya destacado, que yo sepa, por ninguna transformación de la ética, es decir, de los hábitos mentales, del hábito *fundamental.* El hombre, por no ser más que objeto, sirve a un fin. Se fundamenta —piénsese lo que fuere, eso sigue ahí— por su causa final, que es vivir, en este caso, o más exactamente, sobrevivir, esto es, dilatar la muerte y dominar al rival.

Está claro que el número de pensamientos implícitos en tal concepción del mundo, *Weltanschauung* como se dice, es propiamente incalculable. Se trata siempre de la equivalencia del pensamiento y de lo pensado.

Lo más seguro del modo de pensar de la ciencia tradicional es lo que llamamos su clasicismo; o sea, el reino aristotélico de la clase, es decir, del género y de la especie, en otras palabras, del individuo considerado como especificado. También su estética, consecuencia de lo anterior, y la ética que según ella se ordena. Esta ética, la calificaré de una forma simple, tanto que muy bien puede ser que pierdan los estribos, pero harían mal en desbocarse: *el pensamiento está del lado del mango de la sartén, y lo pensado del otro lado,* en lo cual hay que leer que el mango es la palabra: sólo él explica y da razón.

En eso, el *behaviorism* no sale de lo clásico. Es *dichomango (dit-manche)* que viene a ser el domingo (*dimanche*)[1], el domingo de la vida, como dice Queneau, no sin revelar con ello su ser de embrutecimiento.

No es algo que se ve a primera vista. Pero con ello destaco que ese *Domingo* fue leído y aprobado por alguien que sabía bastante de historia del pensamiento. Quiero decir, Kojève, que reconocía en él nada más y nada menos que el saber absoluto tal como nos lo promete Hegel.

1. En francés ambos vocablos son homofónicos. [T.]

2

Como advirtió alguien hace poco, me coloco —¿quién me coloca? ¿él o yo? sutileza de lalengua— me coloco más bien del lado del barroco.

Es un encasillamiento tomado de la historia del arte. Como la historia del arte, lo mismo que la historia y lo mismo que el arte, son asunto no de mango, sino de mangas, o sea, de juego de manos, antes de seguir tengo que decir lo que entiendo por ello; no siendo más activo el sujeto del verbo en este *entiendo* que en el *me coloco.*

Y eso me va a sumir en la historia del cristianismo. ¿No se lo esperaban?

El barroco es inicialmente la historieta, el anecdotario de Cristo. Quiero decir eso que relata la historia de un hombre. No se impresionen, él mismo se designó como Hijo del Hombre. Lo que relatan cuatro textos llamados evangélicos, no tanto por ser la buena nueva sino por ser buenos anunciantes para su tipo de nueva. También se puede entender así, y me parece más apropiado. Escriben de modo tal que no hay en ellos un solo hecho que no sea discutible —Dios sabe, desde luego, cuánta gente ha mordido ese anzuelo. Pero, aun así, son textos que alcanzan al corazón de la verdad, la verdad como tal, y hasta abarcan el hecho, enunciado por mí, de que sólo puede decírsela a medias.

Esto no es más que una indicación. Tan espeluznante logro requeriría que tomara los textos y les diera lecciones sobre los Evangelios. Imaginen adonde llegaríamos.

Era para mostrarles que son textos que sólo se pueden apurar a la luz de las categorías que he intentado despejar en la práctica analítica, quiero decir lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Para atenernos a la primera, enuncié que la verdad es la *dichomansión,*[2] la mansión del dicho.

2. Véase nota 1 del capítulo II.

Es difícil decir mejor, en su género, que los Evangelios. No se puede decir mejor la verdad. Por eso son evangelios. No hay siquiera mejor modo de poner en juego la dimensión de la verdad, es decir, de repeler la realidad en el fantasma.

A fin de cuentas, lo que pasó después demostró lo suficiente —dejo los textos, me limito al efecto— que esta dichomansión se sostiene. Inundó eso que llaman mundo restituyéndolo a su verdad de inmundicia. Tomó el relevo de lo que el Romano, albañil sin par, había fundado con un equilibrio milagroso, universal, y además con baños de goce, simbolizados bastante bien por las famosas termas de las cuales nos quedan restos derrumbados. Ya no podemos tener la más mínima idea de hasta qué punto, en lo que a gozar se refiere, era el summum. El cristianismo arrojó todo eso a la abyección considerada como mundo. Así subsiste el cristianismo, no sin afinidad íntima con el problema de lo verdadero.

Que sea la verdadera religión, como pretende, no es pretensión excesiva, sobre todo que, si examinamos lo verdadero con detenimiento, es lo peor que se puede decir.

Cuando se entra en este registro de lo verdadero no hay manera de salirse. Para minorar la verdad como se merece debe haberse entrado en el discurso analítico. Lo desalojado por el discurso analítico pone a la verdad en su lugar, pero no la desquicia. Es poca, pero indispensable. De allí su consolidación, contra la cual nada prevalecerá, a no ser cuanto aún subsiste de las sabidurías, pero que no la han encarado, el taoísmo, por ejemplo, u otras doctrinas de salvación, para quien el asunto no es la verdad, sino como lo indica el nombre *tao,* la vía, y lograr prolongar algo que se le parezca.

Es cierto que la historieta de Cristo se presenta, no como la empresa de salvar a los hombres, sino a Dios. Ha de reconocerse que quien se encargó de esta empresa, Cristo, en este caso, pagó lo suyo, y es poco decir.

Lo asombroso es que el resultado parezca satisfactorio. El que Dios sea tres indisolublemente debe, con todo, hacernos prejuzgar que la enumeración *uno-dos-tres* le preexiste. Una de

dos, o sólo cae en cuenta con la retroacción de la revelación crística, y entonces es su ser el que acusa el golpe, o si el tres le es anterior, es su unidad la que sale mal parada. Con lo cual se hace concebible que la salvación de Dios sea precaria, y se deje, en suma, a la buena voluntad de los cristianos.

Lo divertido, desde luego —ya les eché el cuento, pero no me escucharon— es que el ateísmo sólo pueden sustentarlo los clérigos. Para los laicos, cuya inocencia en la materia es siempre supina, es mucho más difícil. Recuerden al pobre Voltaire. Era un tipo listo, taimado, astuto, muy saltarín, pero muy digno de entrar en la cesta esa para vaciarse los bolsillos que queda en frente, el Panteón.

Freud, afortunadamente, nos brindó una interpretación necesaria —que no cesa de escribirse, como defino a lo necesario— del asesinato del hijo como base de la religión de la gracia. No lo dijo del todo así, pero marcó bien que ese asesinato era un modo de denegación que constituye una forma posible de la confesión de la verdad.

Freud salva así, de nuevo, al Padre. En lo cual, imita a Jesucristo. Modestamente, sin duda, pues no lo hace a fondo. Pero aporta su pequeña contribución, como lo que es, a saber, un buen judío un poco anticuado.

Es algo muy difundido. Hay que reagruparlos para que empiecen a partirse el pecho. ¿Cuánto tiempo durará?

Sin embargo, hay algo a lo cual quisiera acercarme en lo concerniente a la esencia del cristianismo. Van a tener que sudar la gota gorda.

Para ello, tengo que retomar desde más arriba.

3

El alma —es preciso leer a Aristóteles— es, desde luego, a lo que conduce el pensamiento del mango.

Es algo necesario —es decir, que no cesa de escribirse— en la medida misma en que lo elaborado allí por el pensamiento en cuestión, son pensamientos sobre el cuerpo.

El cuerpo es algo que debería causar pasmo. De hecho, deja pasmada a la ciencia clásica: ¿cómo puede funcionar así? Un cuerpo, el vuestro, cualquiera, un cuerpo andarín, ha de bastarse a sí mismo. Algo me lo recordó, un pequeño síndrome que vi salir de mi ignorancia, y que me señalaron: si llegaran a secarse las lágrimas, el ojo dejaría de funcionar bien. A eso llamo yo milagros del cuerpo. Se siente de inmediato. Supongan que la glándula lacrimal deja de llorar, de secretar, pues se fastidian.

Y por otra parte, el hecho es que lloriquea, ¿y por qué diablos?, en cuanto le pisan a uno el pie corporal, imaginaria o simbólicamente. Lo *afectan* a uno, así le dicen a eso. ¿Qué relación hay entre ese lloriqueo y el hecho de precaverse contra lo imprevisto, es decir, de desaparecerse, esfumarse, tacharse (*se barrer*[1])? La expresión es un poco forzada, pero este «tacharse» dice bien lo que quiere decir, porque enlaza exactamente con el sujeto tachado, del cual han oído aquí alguna consonancia. El sujeto se tacha, en efecto, lo he dicho, y más a menudo de lo que se cree.

Comprueben solamente con ello lo provechoso que es unificar la expresión para lo simbólico, lo imaginario y lo real, como —lo digo entre paréntesis— hacía Aristóteles, que no distinguía el movimiento de la ἀλλοίωσις. El cambio y la moción en el espacio, eran para él —aunque no lo sabía— que el sujeto se tacha (*se barre*). Desde luego, no contaba con las verdaderas categorías, pero con todo sabía sentir las cosas.

En otros términos, lo importante es que todo eso encaje lo suficiente para que el cuerpo subsista, si no hay accidente, como se dice, externo o interno. Lo que quiere decir que el cuerpo es tomado como se presenta ser, como un cuerpo cerrado.

1. *Se barrer*: uso argótico del verbo que significa *huir, escabullirse*. Jugamos con *desaparecerse, esfumarse*, para darle a *tacharse* un sentido análogo y poder vincularlo al *sujet barré*, el sujeto tachado. [T.]

¿Quién no ve que el alma no es otra cosa que la identidad supuesta del cuerpo ese, con todo cuanto se piensa para explicarla? En suma, el alma es lo que se piensa a propósito del cuerpo, del lado del mango.

Y uno se tranquiliza pensando que él piensa igual. De allí la diversidad de las explicaciones. Cuando se supone que piensa en secreto, tiene secreciones —cuando se supone que piensa concreto, tiene concreciones— cuando se supone que piensa información, tiene hormonas. Y además, se entrega al ADN, al Adonis.

Todo esto para traerlos a lo siguiente, que después de todo anuncié desde el principio a propósito del sujeto del inconsciente —porque no hablo únicamente así, como se silba—: es verdaderamente curioso que en psicología no se discuta que la estructura del pensamiento descansa sobre el lenguaje. Dicho lenguaje —toda la novedad del término *estructura* es esa, los demás harán con él lo que quieran, pero yo señalo eso— dicho lenguaje está dotado de una inercia considerable, cosa que se percibe comparando su funcionamiento con los signos llamados matemáticos, matemas, únicamente porque se transmiten íntegramente. No se sabe en lo más mínimo qué quieren decir, pero se transmiten. Aunque no deja de ser cierto que no se transmiten sino con ayuda del lenguaje, lo cual vuelve cojitranco todo el asunto.

Si hay algo que fundamenta al ser es, ciertamente, el cuerpo. Sobre eso, Aristóteles no se engañó. Desentrañó muchos cuerpos, uno por uno, y para ello véase la *Historia de los animales.* Pero no logra, léanlo atentamente, hacer la articulación con su afirmación —por supuesto, nunca han leído el *De Anima,* a pesar de mis súplicas— de que el hombre piensa *con* —instrumento— su alma, o sea, acabo de decirlo, con los mecanismos supuestos que son soporte de su cuerpo.

Desde luego, tengan cuidado. Con cuentos de mecanismos, andamos nosotros a causa de nuestra física que, por lo demás, es una física que ya está puesta en vía muerta, porque después de la física cuántica los mecanismos estallan. Aristóteles no se

había metido por los desfiladeros del mecanismo. Luego, *el hombre piensa con su alma* quiere decir que el hombre piensa con el pensamiento de Aristóteles. En lo cual, desde luego, el pensamiento está del lado del mango.

Es evidente que se trató de conseguir algo mejor. Hay algo más antes de la física cuántica: el energeticismo y la idea de homeostasis. Según lo que llamé inercia en la función del lenguaje, toda palabra es una energía que aún no ha cuajado en una energética, porque esa energética no es fácil de medir. La energética es sacar de la energía, no cantidades, sino cifras escogidas de modo completamente arbitrario, con las cuales uno se las ingenia para que quede siempre en alguna parte una constante. En cuanto a la inercia, nos vemos obligados a tomarla a nivel del lenguaje.

¿Qué relación puede haber entre la articulación que constituye el lenguaje y un goce que se revela como sustancia del pensamiento, de ese pensamiento tan fácilmente reflejado en el mundo por la ciencia tradicional? Este goce es el que hace de Dios el ser supremo y que este ser supremo no pueda, Aristóteles *dixit,* ser otra cosa sino el lugar desde donde se sabe cuál es el bien de todos los otros. No tiene mucho que ver, ¿no es así?, con el pensamiento, si lo consideramos dominado ante todo por la inercia del lenguaje.

No es muy sorprendente que no se haya sabido ceñir, arrinconar, hacer chillar el goce utilizando lo que parece el soporte más adecuado para la inercia del lenguaje, a saber, la idea de cadena, o la de cuerda, de cabos de cuerda que forman redondeles y que, no se sabe muy bien cómo, se engarzan unos con otros.

Ya una vez expuse ante ustedes esta noción, y trataré de hacerlo mejor. Así pues, el año pasado —me sorprendo a mí mismo, a medida que avanzo en edad, porque las cosas del año pasado me parecen de hace cien años— tomé como tema la fórmula, a la que creí poder dar el soporte del nudo borromeo: *te pido que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso.*

Es una fórmula cuidadosamente adaptada a su efecto, como

todas las que presento. Vean *L'Etourdit* (El Distraidicho). No dije *el decir queda olvidado*, etc., dije *que se diga...* Asimismo, en ese caso, no dije *porque no es más que eso*.

No es eso, con ese grito se distingue el goce obtenido del esperado. Ahí se especifica lo que puede decirse en el lenguaje. La negación, según toda semejanza, proviene de allí. Pero nada más.

La estructura, con empalmar ahí, no demuestra nada, a no ser que es del texto mismo del goce, pues, en tanto marca la distancia que media respecto al goce de que se trataría si *fuera eso*, la distancia que le falta, no sólo supone el que sería eso, sino que, además, es soporte de otro.

Así es. Esta dichomansión —me repito, pero estamos en un dominio donde la ley, precisamente, es la repetición—, esta dichomansión, es el decir de Freud.

Y hasta es la prueba de la existencia de Freud: dentro de unos cuantos años habrá menester de una. Hace poco lo reuní con un amiguito, Cristo. La prueba de la existencia de Cristo, salta a la vista, es el cristianismo. El cristianismo, de hecho, se prendió de eso. En fin, por el momento, tenemos los *Tres ensayos sobre la sexualidad*, a los cuales los remito encarecidamente, porque tendré nuevamente que usarlos a propósito de lo que llamo *la deriva* para traducir *Trieb*, la deriva del goce.

Todo eso, insisto, fue propiamente colapsado durante toda la antigüedad filosófica por la idea de conocimiento.

A Dios gracias, Aristóteles era lo bastante inteligente para aislar en el intelecto-agente aquello de lo que se trata en la función simbólica. Simplemente vio que lo simbólico era donde el intelecto tenía que actuar. Pero no era lo bastante inteligente —no había gozado de la revelación cristiana— para pensar que una palabra, así fuese la suya, por designar ese νοῦς que sólo tiene soporte en el lenguaje, tiene que ver con el goce, goce que en él se designa metafóricamente por doquier.

Todo ese asunto de la materia y de la forma, ¡cuántos viejos cuentos de copulación sugiere! Ello le hubiera permitido ver que eso no es así para nada, que no hay el menor conocimiento,

pero que los goces que son soporte de su semblante son algo como el espectro de la luz blanca. Con la sola condición de ver que el goce de que se trata está fuera del campo de este espectro.

Se trata de metáfora. En lo tocante al goce, hay que hacer responder a la falsa finalidad por lo que no es más que la pura falacia de un goce pretendidamente adecuado a la relación sexual. Bajo este concepto, todos los goces no son más que rivales de la finalidad que eso sería si el goce tuviera la menor relación con la relación sexual.

4

Voy a abundar un poquito más en lo de Cristo, porque es un personaje importante, y porque viene al caso para comentar el barroco. No en balde dicen que mi discurso participa del barroco.

Voy a hacer una pregunta: ¿qué importancia puede tener en la doctrina cristiana que Cristo tenga alma? Esta doctrina no habla sino de la encarnación de Dios en un cuerpo, y supone en verdad que la pasión sufrida en esta persona haya sido el goce de otra. Pero allí nada falta, y mucho menos un alma.

Cristo, aun resucitado, vale por su cuerpo, y su cuerpo es el expediente por el cual la comunión en su presencia es incorporación —pulsión oral— con la que la esposa de Cristo, Iglesia la llaman, se contenta muy bien, ya que nada tiene que esperar de una copulación.

En todo lo que se desprendió por efecto del cristianismo, en especial en arte —por eso voy a dar en el barroquismo ese que acepto que me encasqueten— todo es exhibición de cuerpos que evocan el goce, y créanme pues es el testimonio de alguien que acaba de regresar de una orgía de iglesias en Italia. Todo

menos la copulación. No en balde no está presente. Está tan fuera de campo como lo está en la realidad humana, a la cual sustenta, empero, con los fantasmas con que está constituida.

En ninguna parte, en ningún área cultural, se ha confesado esta exclusión en forma más desnuda. Aún diré más —no crean que no les dosifico mis decires— llegaré hasta decirles que en ninguna parte como en el cristianismo la obra de arte se descubre en forma más patente como lo que es desde siempre y en todas partes: obscenidad.

Con la dichomansión de la obscenidad el cristianismo reaviva la religión de los hombres. No les voy a dar una definición de la religión, porque no hay historia de la religión, así como no hay historia del arte. *Las* religiones son, como *las* artes, basura, porque no tienen la menor homogeneidad.

Algo tienen, empero, estos utensilios que se fabrican a más no poder. El asunto es, para estos seres que por naturaleza hablan, la urgencia que constituye el que vayan al devaneo amoroso en modos excluidos de lo que cabría llamar —si fuera concebible, en el sentido que di hace rato a la palabra *alma*, a saber, lo que hace que funcione— el alma de la copulación. Me atrevo a dar esta palabra como soporte a lo que, por empujarlos a ello efectivamente si eso fuera el alma de la copulación, sería elaborable por lo que llamo una física, que para la ocasión no es más que lo siguiente: un pensamiento que se le puede suponer al pensar.

Allí hay un agujero, y ese agujero se llama el Otro. Al menos así creí poder nombrarlo, el Otro en tanto que lugar donde la palabra, por estar depositada —atiendan a las resonancias— funda la verdad, y con ella el pacto que suple la inexistencia de la relación sexual, en tanto que fuese pensada, pensada pensable, en otras palabras, y que el discurso no estuviese reducido a partir sólo —si recuerdan el título de uno de mis seminarios— del semblante.

Que el pensamiento sólo obre en el sentido de una ciencia cuando se le supone al pensar, es decir, cuando se supone pensar al ser, es lo que funda la tradición filosófica a partir de

Parménides. Parménides estaba equivocado y Heráclito en lo cierto. Ello se signa con el fragmento 93, al enunciar Heráclito —οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει *no confiesa ni esconde, significa*, poniendo en su lugar al propio discurso del mango— ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, el *príncipe*, el mango, *que vaticina en Delfos*.

¿Saben un cuento loco, el que provoca en mí un delirio de admiración? Me pongo de patitas en el suelo cuando leo a Santo Tomás. Porque está bueno de verdad. Para que la filosofía de Aristóteles haya sido reinyectada por Santo Tomás en lo que podríamos llamar la conciencia cristiana si tuviera sentido, es algo que sólo puede explicarse porque —en fin, es como los psicoanalistas— los cristianos tienen horror de lo que les fue revelado. Y con mucha razón.

Esta hiancia inscrita en el estatuto mismo del goce en tanto que dichomansión del cuerpo, en el ser que habla, es algo que brota de nuevo a través de esa cáscara —no digo otra cosa— que es la existencia de la palabra. Donde eso habla, goza. Y no quiere decir que sepa algo, porque, después de todo, hasta nueva orden, el inconsciente no nos ha revelado nada sobre la fisiología del sistema nervioso, ni sobre el funcionamiento de la erección, ni sobre la eyaculación precoz.

Para terminar con esta historia de la verdadera religión, apuntaré, mientras esté a tiempo, que Dios no se manifiesta sino con escrituras llamadas santas. ¿En qué son santas?: en que no cesan de repetir el fracaso —lean a Salomón, es el maestro de maestros, es el senti-maestro, un tipo como yo—, el fracaso de los intentos de una sabiduría cuyo testimonio fuera el ser.

Nada de eso quiere decir que no haya habido trucos de cuando en cuando, gracias a los cuales el goce —sin él, no habría sabiduría— ha podido creer haber alcanzado el fin de satisfacer el pensamiento del ser. Pero, y ese es el punto, este fin nunca ha sido satisfecho sino a costa de una castración.

En el taoísmo, por ejemplo —no saben qué es, muy pocos lo saben, pero yo lo he practicado, los textos, desde luego—, el

ejemplo es patente en la práctica misma del sexo. Debe uno retener su semen para estar bien. En cuanto al budismo, es el ejemplo trivial por su renuncia al pensamiento mismo. Lo mejor del budismo es el zen, y el zen consiste en eso, en contestarte con un ladrido, amiguito. Es de lo mejor cuando uno quiere salirse naturalmente de este infernal asunto, como decía Freud.

La fabulación antigua, la mitología como le dicen ustedes —Claude Lévi-Strauss también le dice así—, la del área mediterránea, que es precisamente con la que no se meten porque es la más copiosa, y sobre todo porque le han sacado tanto jugo que ya no se halla por donde agarrarla, esa mitología también consiguió algo parecido al psicoanálisis.

Dioses había a montones, bastaba encontrar el suyo, lo que equivale a esa artimaña contingente que hace que, a veces, después de un análisis, llegamos a que cada uno joda decentemente a su *cada una*. Después de todo, eran dioses, es decir, representaciones un tanto consistentes del Otro. Pasemos por alto la debilidad de la operación analítica.

Cosa muy singular, ese politeísmo es tan perfectamente compatible con la creencia cristiana que vimos su renacimiento en la época señalada con el mismo nombre.

Les digo todo esto porque, precisamente, vuelvo de los museos, y que, en suma, la contrarreforma era regresar a las fuentes y el barroco es su oropel.

El barroco es la regulación del alma por la escopia corporal.

Alguna vez —no sé si tendré tiempo algún día— habría que hablar de la música, al margen. Por lo pronto, solamente hablo de cuanto se ve en todas las iglesias de Europa, cuanto se cuelga en las paredes, se desmorona, deleita, delira. Lo que hace un rato llamé obscenidad, pero exaltada.

Me pregunto qué efecto puede tener, en alguien que venga de lo más recóndito de China, este río de representaciones de mártires. Y agregaré que la cosa se invierte. Las representaciones mismas son mártires —saben que *mártir* quiere decir testigo— de un sufrimiento más o menos puro. Eso era nuestra

pintura hasta que barrieron con todo dedicándose seriamente a hacer cuadraditos.

Hay en ello una reducción de la especie humana —ese nombre, *humana*, retumba como *humor malsano*, con un resto que suena a *mala hora*. Esta reducción es el término con el que la Iglesia se propone llevar a la especie, precisamente, hasta el fin de los siglos. Y está tan fundamentada en la hiancia propia de la sexualidad del ser que habla, que acaso lo esté tanto, digamos —porque no quiero desesperar de nada— como el porvenir de la ciencia.

El Porvenir de la ciencia, es el título que le puso a uno de sus libros ese otro curita que se llamaba Ernesto Renan, y que era un servidor de la verdad, él también, y a todo meter. Sólo le exigía una cosa —pero era absolutamente primordial, si no, cundía el pánico—: que no tuviera ninguna consecuencia.

La economía del goce sí que es algo que no tenemos, así como así, al alcance de la mano. Sería bastante interesante alcanzarla. A partir del discurso analítico se vislumbra que, acaso, tengamos alguna probabilidad de encontrar algo al respecto, de cuando en cuando, por vías esencialmente contingentes.

Si mi discurso de hoy no era algo absoluta y enteramente negativo, temería haber regresado al discurso filosófico. Después de todo, si como hemos visto algunas sabidurías han perdurado lo suyo, ¿por qué no ha de reencontrarse con el discurso analítico algo que dé idea de un truco eficaz? A fin de cuentas, ¿qué es la energética sino, también, un truco matemático? El truco analítico no será matemático. Por eso mismo, el discurso del análisis se distingue del discurso científico.

En fin, esa oportunidad, pongámosla bajo el signo de a la buena ventura: *aun*.

8 DE MAYO DE 1973

X

REDONDELES DE CUERDA

Anoche soñé que, cuando llegaba acá, no había nadie.

Con eso se confirma el carácter de anhelo del sueño. A pesar de que también recordaba, en mi sueño, que había trabajado hasta las cuatro y media de la mañana, y estaba algo escandalizado de que no fuera a servir de nada, era de todos modos la satisfacción de un deseo, a saber, que podía entonces abanicármelas.

1

Voy a decir —es mi función— voy a decir una vez más —porque me repito— algo que es de mi decir, y que se enuncia: *no hay metalenguaje.*

Cuando digo eso, quiere decir, aparentemente, no hay lenguaje del ser. ¿Pero hay ser? Como señalé la última vez, digo lo que no hay. El ser es, como dicen, y el no ser no es. Hay o no hay. Ese ser, no se hace más que suponerlo a ciertas palabras, individuo, por ejemplo, o sustancia. Para mí, no es más que un hecho de dicho.

La palabra *sujeto* que yo empleo toma entonces un acento distinto.

Me distingo del lenguaje del ser. Ello implica que pueda haber ficción de palabra, quiero decir, a partir de la palabra. Y, como acaso algunos recordarán, de eso partí cuando hablé de la ética.

Con escribir cosas que hacen las veces de formas de lenguaje, no basta para asegurar el ser del metalenguaje. Porque sería preciso que presentara este ser como subsistente por sí, por sí solito, como lenguaje del ser.

La formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal. ¿Por qué? porque sólo ella es matema, es decir, transmisible íntegramente. La formalización matemática es escritura, pero que no subsiste si no empleo para presentarla la lengua que uso. Esa es la objeción: ninguna formalización de la lengua es transmisible sin el uso de la lengua misma. A esta formalización, ideal metalenguaje, la hago ex-sistir por mi decir. Así, lo simbólico no se confunde, ni de lejos, con el ser, sino que subsiste como ex-sistencia del decir. Esto lo subrayé, en el texto llamado *L'Etourdit*, diciendo que lo simbólico solo soporta la ex-sistencia.

¿En qué? Es una de las cosas esenciales dichas por mí la vez pasada: el análisis se distingue entre todo lo producido con el discurso hasta entonces, por enunciar lo siguiente, hueso de mi enseñanza: que hablo sin saber. Hablo con mi cuerpo, y sin saber. Luego, digo siempre más de lo que sé.

Con ello llego al sentido de la palabra *sujeto* en el discurso analítico. Lo que habla sin saber me vuelve sujeto del verbo (*je*). No basta para hacerme ser. No tiene nada que ver con lo que me veo forzado a poner en el ser: suficiente saber como para que se mantenga, pero ni un ápice más.

A esto, hasta entonces, se le llamó forma. En Platón, la forma es ese saber que plena el ser. La forma no sabe más que lo que dice. Es real, en el sentido de que tiene al ser en su copa, pero llena hasta los bordes. Es el saber del ser. El discurso del ser supone que el ser sea, y esto es lo que lo sustenta.

Hay relación de ser que no puede saberse. Aquella cuya estructura indago en mi enseñanza, en tanto que ese saber —acabo de decirlo— imposible está, por ello, en entredicho (*interdit*). Aquí juego con el equívoco: este saber imposible está censurado, prohibido, pero no lo está si escriben adecuadamente el *entre-dicho*, está dicho entre palabras, entre líneas. Se trata de denunciar a qué género de real nos da acceso.

Se trata de mostrar adonde va la formalización, ese metalenguaje que no es, y que hago ex-sistir. Sobre lo que no puede ser demostrado, algo verdadero puede, empero, ser dicho. Así se abre este género de verdad, el único que nos es accesible, y que versa, por ejemplo, sobre el no *savoir-faire*, el no-saber-hacer.

No sé cómo hacer, por qué no decirlo, con la verdad, ni con la mujer. Dije que una y otra, al menos para el hombre, son la misma cosa. Son el mismo aprieto. El caso es, por accidente, que tengo el mismo gusto por una y otra, a pesar de todo lo que digan.

Esta discordancia del saber y del ser es nuestro sujeto. Lo que no impide que también se pueda decir que discordancia no hay, en cuanto a lo que anima el juego, según mi título de este año, *aun*. Es la insuficiencia de saber en la cual estamos aún presos. Por ahí anda ese juego del *aun*: y no por saber más andaría mejor, pero quizás habría un goce mejor, un acuerdo entre el goce y su fin.

Ahora bien, el fin del goce —nos lo enseña todo lo articulado por Freud con lo que él llama desconsideradamente pulsiones parciales— el fin del goce está al margen de aquello a lo que conduce, a saber, a que nos reproduzcamos.

El sujeto del verbo (*je*) no es un ser, es un supuesto a lo que habla. Lo que habla, sólo tiene que ver con la soledad, sobre el punto de la relación que no puedo definir sino diciendo, como hice, que no puede escribirse. Ella, la soledad, en ruptura del saber, no sólo puede escribirse, sino que además es lo que se escribe por excelencia, pues es lo que de una ruptura del ser deja huella.

Eso dije en un texto, no sin imperfecciones ciertamente,

que llamé *Lituraterre* (lituratierra). *El nubarrón del lenguaje* —expresé metafóricamente— *hace escritura.* ¿Quién sabe si el hecho de que podamos leer esos riachuelos que yo veía cubriendo a Siberia como huella metafórica de la escritura, no se lía —observen que en francés liar y leer, *lier* y *lire* tienen las mismas letras— a algo que va más allá del efecto de lluvia, y que el animal no tiene la menor oportunidad de leer como tal? Algo más bien ligado a esa forma de idealismo que quisiera meterles en la cabeza, no, por cierto, el que profesa Berkeley por haber vivido en un tiempo en que el sujeto había adquirido su independencia, no el que afirma que todo lo que conocemos es representación, sino antes bien ese idealismo que es de la incumbencia de lo imposible de inscribir la relación sexual entre dos cuerpos de sexo diferente.

Ahí está la abertura por la cual el mundo es el que viene a hacer de nosotros su pareja. Es el cuerpo que habla en tanto que no logra reproducirse sino gracias a un malentendido de su goce. Lo cual es decir que no se reproduce sino errando lo que quiere decir, pues lo que quiere decir —a saber, como bien dice el castellano, su sentido —es su goce efectivo. Y errándolo es como se reproduce, es decir, jodiendo.

Precisamente, es lo que no quiere hacer, a fin de cuentas. La prueba es que, cuando lo dejan solo, sublima todo el tiempo y a todo meter, ve la Belleza, el Bien, sin contar lo Verdadero, y es aun entonces, como acabo de decir, cuando más se acerca al asunto. Pero lo verdadero es que la pareja del otro sexo sigue siendo el Otro. Así pues, errando su goce es como logra que se le reproduzca otra vez sin saber nada de lo que lo reproduce. Y sobre todo —esto es perfectamente sensible en Freud, y aunque sólo farfullado, inmejorable—, no sabe si lo que lo reproduce es la vida o la muerte.

Debo decir, no obstante, qué hay de metalenguaje, y en qué se confunde con la huella dejada por el lenguaje. Pues por ahí retorna el sujeto a la revelación del correlato de la lengua, que es ese saber de más del ser, y para él su pequeña oportunidad de ir al Otro, a su ser que, como señalé la vez pasada —es el segundo punto esencial— no quiere saber nada. Pasión de la ignorancia.

Por eso mismo, las otras dos pasiones son las que se llaman amor —que nada tiene que ver, en contra de lo elucubrado por la filosofía, con el saber— y odio, que es justo lo que más se acerca al ser, que llamo el ex-sistir. Nada concentra más odio que ese decir donde se sitúa la ex-sistencia.

La escritura es pues una huella donde se lee un efecto de lenguaje. Es lo que ocurre cuando garabatean algo.

Tampoco me privo yo de ello, ciertamente, ya que con eso preparo lo que tengo que decir. Es notable que de la escritura tengamos que asegurarnos. No es, empero, metalenguaje, aunque se le pueda hacer cumplir una función que se le parece. Pero este efecto no deja de ser segundo con respecto al Otro donde el lenguaje se inscribe como verdad. Pues nada de cuanto podría escribirles en la pizarra de las fórmulas generales que vinculan, hasta donde hemos llegado, la energía con la materia, las últimas fórmulas de Einstein, por ejemplo, nada de eso se mantiene firme, si no lo sostengo con un decir, el de la lengua,y con una práctica, la de gente que da órdenes en nombre de cierto saber.

Retomo lo dicho. Cuando garabatean y yo también, siempre es sobre una página y con líneas, y así nos sumimos de inmediato en la historia de las dimensiones.

2

Lo que corta una línea, es el punto. Como el punto tiene cero dimensión, la línea se define por tener una. Como la línea corta una superficie, la superficie se definirá por tener dos. Como la superficie corta el espacio, el espacio tendrá tres.

Aquí adquiere su valor el pequeño signo que escribí en la pizarra.

Tiene todos los caracteres de una escritura, podría ser una letra. Pero como ustedes escriben en cursiva, no se les ocurre detener la línea antes de que encuentre otra para hacerla pasar por debajo o, más bien, para suponer que pasa por debajo, porque en la escritura se trata de algo muy distinto del espacio de tres dimensiones.

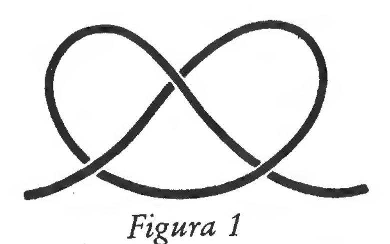


Figura 1

En esta figura, cuando una línea corta a otra, quiere decir que le pasa por debajo. Cosa que ocurre en este caso, apartando el hecho de que hay sólo una línea. Pero aunque haya sólo una, se distingue de un redondel simple, porque esta escritura representa el achatamiento de un nudo. Así, esta línea, esta cuerda, es algo muy distinto de la línea que definimos hace rato respecto al espacio como un corte y que hace un hueco, es decir, separa un interior y un exterior.

Esta nueva línea no se encarna tan fácilmente en el espacio. La prueba es que la cuerda ideal, la más simple, sería un toro. Y fue necesario mucho tiempo para darse cuenta, gracias a la topología, que lo que se encierra en un toro no tiene absolutamente nada que ver con lo que se encierra en una burbuja.

Hágase lo que se hiciere, con la superficie de un toro no se hará un nudo. Pero, en cambio, con el lugar del toro, como lo demuestra esto, se puede hacer un nudo. Por lo cual, permítanme decirlo, el toro es la razón, ya que permite el nudo.

Por eso mismo, lo que ahora les muestro, un toro retorcido, es la imagen, que les doy lo más escueta posible, de lo que evoqué el otro día como la trinidad, una y tres de un solo golpe.

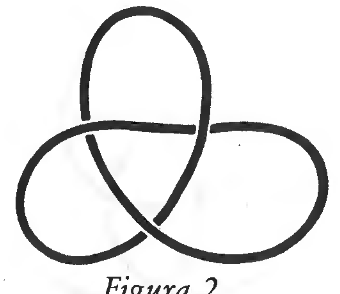


Figura 2

No por ello es menos cierto que volviendo a hacer tres toros con eso, mediante el truquito que les enseñé y cuyo nombre es el nudo borromeo, vamos a poder operar sobre el primer nudo. Por supuesto, algunos no estaban aquí cuando hablé, el año pasado, hacia febrero, del nudo borromeo. Vamos a tratar hoy de hacerles sentir su importancia y qué tiene que ver con la escritura, definida por mí como la huella que deja el lenguaje.

Con el nudo borromeo, tenemos que vérnoslas con lo que no se ve en ninguna parte, a saber, un redondel de cuerda verdaderamente redondo. Figúrense que cuando se traza una cuerda, nunca se logra que su trama una sus dos cabos. Para obtener un redondel de cuerda, hay que hacer un nudo, marinero preferiblemente. Hagamos con nuestra cuerda ese nudo marinero.

Ya está. Gracias al nudo marinero, tenemos como ven un redondel de cuerda. Vamos a hacer dos más. El problema planteado por el nudo borromeo es, entonces, el siguiente: ¿cómo hacer, cuando tienen sus redondeles de cuerda, para que los tres redondeles estén unidos, y de tal forma que, si cortan uno, los tres queden libres?

Tres no es aún nada. Porque el verdadero problema, el problema general, es hacer que con un número cualquiera de redondeles de cuerda, cuando cortan uno, todos los demás sin excepción queden libres, independientes.

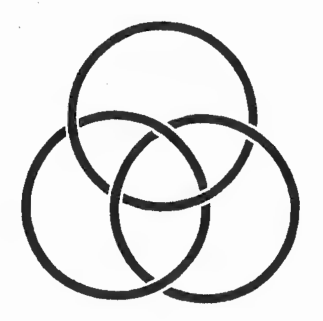


Figura 3

Este es el nudo borromeo, ya lo puse en la pizarra el año pasado. Les es fácil ver que hay dos redondeles que no están anudados entre sí y que sólo se sostienen por el tercero.

Tengan mucho cuidado ahora, no se queden cautivados ante esta imagen. Les voy a mostrar otra manera de resolver el problema.

Aquí está un redondel de cuerda. Y aquí otro. Se pasa el segundo redondel por el primero y se dobla (figura 4).

Bastará entonces trabar el segundo con un tercer redondel para que los tres queden anudados, anudados de tal modo que basta de verdad con seccionar uno para que los otros dos queden libres (figura 5).

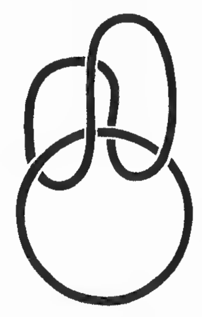


Figura 4

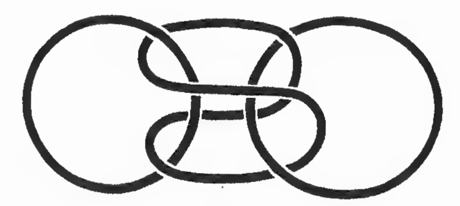


Figura 5

Después del primer doblamiento, pueden nuevamente doblar el tercero y trabarlo con un cuarto redondel. Con cuatro,

igual que con tres, basta cortar uno de los nudos para que todos los demás queden libres. Pueden poner redondeles en número infinito, siempre será cierto. Luego, la solución es absolutamente general, y la retahíla tan larga como quieran.

En esta cadena, sea cual fuere su longitud, el primero y último eslabón se distinguen de los otros: mientras que los redondeles intermedios, doblados, tienen todos, como ven en la: figura 4, forma de oreja, los extremos son redondeles simples.

Nada nos impide confundir el primero y el último, doblando uno y trabándolo con el otro. La cadena, entonces, se cierra (figura 6).

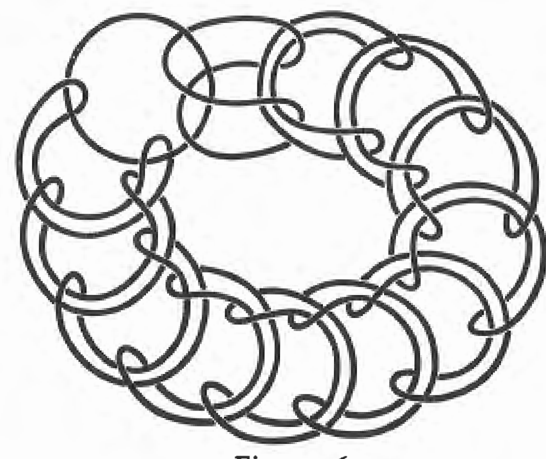


Figura 6

La resorbción de los dos extremos en uno deja, empero, una huella: en la cadena de los intermedios, las hebras se enfrentan de dos en dos, mientras que, donde se abrochan sobre el redondel simple, ahora único, se enfrentan cuatro hebras de cada lado, a una, la del círculo.

Esta huella, ciertamente, puede borrarse: se obtiene entonces una cadena homogénea de redondeles doblados.

3

¿Por qué hice intervenir otrora el nudo borromeo? Era para traducir la fórmula *te pido* —¿qué?— *rechazar* —¿qué?— *lo que te ofrezco* —¿por qué?— *porque no es eso* — *eso,* saben qué es: es el objeto *a*. El objeto *a* no es ningún ser. El objeto *a* es lo que supone de vacío una demanda, la cual, sólo situada mediante la metonimia, esto es, la pura continuidad asegurada de comienzo a fin de la frase, permite imaginar lo que puede ser de un deseo del que ningún ser es soporte. Un deseo sin otra sustancia que la que se asegura con los propios nudos.

Al enunciar esta frase, *te pido rechazar lo que te ofrezco,* no pude motivarla más que con ese *no es eso* que retomé la última vez.

No es eso quiere decir que, en el deseo de toda demanda, sólo hay la solicitud del objeto *a,* del objeto capaz de satisfacer el goce, el cual sería entonces la *Lustbefriedigung* supuesta en lo que se llama impropiamente, en el discurso analítico, la pulsión genital, aquella en la cual se supone que se inscribe una relación que sería la relación plena, inscribible, de uno con lo que sigue siendo irreductiblemente Otro. Insistí en lo siguiente: que la pareja de ese sujeto del verbo (*je*) que es el sujeto, sujeto de toda frase de demanda, es, no el Otro, sino lo que viene a sustituirlo bajo la forma de la causa del deseo, que diversifiqué en cuatro, en tanto que se constituye diversamente, según el descubrimiento freudiano, con el objeto de la succión, el objeto de la excreción, la mirada y la voz. Estos objetos son reclamados como sustitutos del Otro y convertidos en causa del deseo.

Pareciera que el sujeto se representa los objetos inanimados en función del hecho de que no hay relación sexual. Sólo los cuerpos que hablan, he dicho, tienen una idea del mundo como tal. El mundo, el mundo del ser pleno de saber, no es más que un sueño, un sueño del cuerpo en tanto que habla, porque no hay sujeto cognoscente. Hay sujetos que se dan correlatos en el

objeto *a,* correlatos de palabra gozosa en tanto goce de palabra. ¿Qué otra cosa atrapa a no ser otros Unos?

Lo señalé hace rato, la bilobulación, la transformación por doblamiento del redondel de cuerda en dos orejas puede hacerse en forma estrictamente simétrica. Es justo lo que ocurre en cuanto se llega a cuatro. Pues bien, de la misma manera, la reciprocidad entre sujeto y objeto *a* es total.

Para todo ser que habla, la causa de su deseo es estrictamente equivalente, en lo que se refiere a su estructura, a su doblez, por así decir, esto es, a lo que llamé su división de sujeto. Así se explica que durante tanto tiempo el sujeto haya podido creer que el mundo sabía tanto como él. El mundo es simétrico respecto al sujeto, el mundo de lo que la última vez llamé el pensamiento es el equivalente, la imagen espejo, del pensamiento. Es por eso que no hubo más que fantasma en lo que a conocimiento se refiere, hasta el advenimiento de la ciencia más moderna.

Funcionar como espejo es, en verdad, lo que permitió ese escalonamiento de los seres que suponía en un ser, llamado ser supremo, el bien de todos. Lo cual también es equivalente a esto: que el objeto *a,* como su nombre indica, puede ser dicho *a*-sexuado. El Otro sólo se presenta para el sujeto en forma *a*-sexuada. Todo cuanto ha sido soporte, soporte-sustituto, sustituto del Otro en forma de objeto de deseo, es *a*-sexuado.

Por ello, el Otro como tal sigue siendo —no sin que podamos avanzar un poco más— sigue siendo en la teoría freudiana un problema, que se expresa en la pregunta que repetía Freud: *¿qué quiere la mujer?* siendo la mujer, en esta ocasión, equivalente de la verdad. Por eso, se justifica esta equivalencia que produje.

¿Les aclara esto el interés que hay en partir del redondel de cuerda? Dicho redondel es ciertamente la representación más eminente del Uno, en cuanto no encierra más que un agujero. Precisamente por eso, además, es sumamente difícil fabricar un redondel de cuerda verdaderamente redondo. El redondel que uso hasta es mítico, ya que no se fabrican redondeles de cuerda cerrados.

Pero ¿qué hacer aún con este nudo borromeo? Les contesto que puede representarnos la metáfora tan difundida para expresar lo que distingue el uso del lenguaje, la cadena, precisamente.

Observemos que, a diferencia de los redondeles de cuerda, los elementos de cadena son cosas que se forjan. No es muy difícil imaginar cómo: se tuerce el metal hasta el momento en que se logra soldarlo. Sin duda, no es un soporte simple, pues, para que pueda representar adecuadamente el uso del lenguaje, sería menester hacer en esta cadena eslabones que se fueran a trabar con otro eslabón un poco más allá, con dos o tres eslabones flotantes intermedios. También habría que comprender por qué una frase tiene una duración limitada. Esto, no nos lo puede dar la metáfora.

¿Quieren un ejemplo que les muestre de qué puede servir esta hilera de nudos plegados que vuelven a ser independientes con sólo cortar uno? No es muy difícil encontrarlo, y no por nada, en la psicosis. Recuerden lo que puebla alucinatoriamente la soledad de Schreber: *Nun will ich mich...* ahora me voy a... O también, *Sie sollen nämlich...* en cuanto a ustedes, deberían... Estas frases interrumpidas, que llamé mensajes de código, dejan en suspenso no sé qué sustancia. Se percibe ahí la exigencia de una frase, sea cual fuere, que sea tal que uno de sus eslabones, al faltar, libere a todos los demás, o sea, les retire el Uno.

¿No es el mejor soporte que podamos dar a aquello mediante lo cual procede el lenguaje matemático?

Lo propio del lenguaje matemático, una vez delimitado en cuanto a sus exigencias de pura demostración, es que todo lo propuesto sobre él, no tanto en el comentario hablado sino en el manejo mismo de las letras, supone que basta que una letra no se sostenga para que todas las demás no sólo no constituyan nada válido en su ordenamiento, sino que se dispersen. Por eso el nudo borromeo es la mejor metáfora del que sólo procedamos del Uno.

El Uno genera la ciencia. No en el sentido del uno de la

medida. En la ciencia, lo importante no es lo que se mide, al contrario de lo que se cree. Lo que distingue la ciencia moderna de la ciencia antigua, la cual se basa en la reciprocidad entre el νοῦς y el mundo, entre lo que piensa y lo que es pensado, es precisamente la función del Uno. Del Uno, en tanto que no está allí, es lícito suponer, sino para representar la soledad: el hecho que el Uno no se anuda verdaderamente con nada de lo que al Otro le parece sexual. Todo lo contrario de la cadena, cuyos Unos están todos hechos de la misma manera, de no ser más que Uno.

Cuando dije: *Hay Uno,* cuando insistí en eso, cuando verdaderamente pisoteé eso como un elefante todo el tiempo el año pasado, se dan cuenta en qué los estaba metiendo.

¿Cómo situar, entonces, la función del Otro? Si hasta cierto punto el soporte de lo que queda de todo lenguaje cuando se escribe son simplemente los nudos del Uno, ¿cómo postular una diferencia? Porque está claro que el Otro no se adiciona con el Uno. El Otro solamente se diferencia de él. Si por algo participa del Uno, no es por adicionársele. Pues el Otro —como ya lo dije, pero no es seguro que hayan oído— es el Uno-en-menos.

Por eso, en toda relación del hombre con una mujer —la mujer en cuestión—, ésta ha de tomarse desde el ángulo de la Una-en-menos. Ya lo había indicado a propósito de Don Juan, pero, por supuesto, una sola persona se percató de ello: mi hija.

4

No basta con haber encontrado una solución general al problema de los nudos borromeos para un número infinito de nudos borromeos. Debería haber algún medio para mostrar que es la única.

Ahora bien, lo que pasa es que, hasta hoy día, no existe ninguna teoría de los nudos. Hasta hoy día, no se aplica ninguna formalización matemática a los nudos que permita, aparte de algunos artilugios como los que les enseñé, prever que una solución como la que acabo de proponer no es simplemente ex-sistente, sino necesaria, que no cesa —como defino a lo necesario— de escribirse. Se los voy a mostrar de inmediato. Basta que haga lo siguiente:

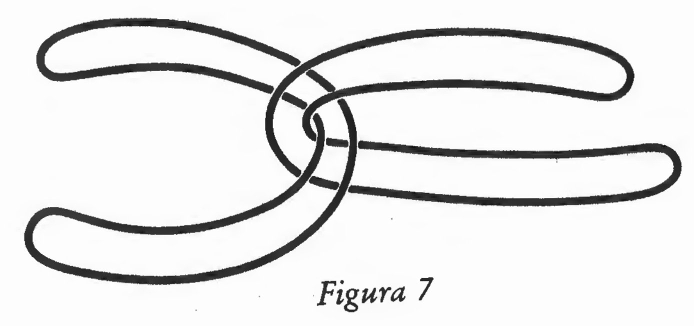


Figura 7

Acabo de hacer pasar un redondel por otro de tal forma que hacen, no ese doblamiento que les enseñé antes, sino simplemente un nudo marinero. Ven de inmediato que, sin la menor dificultad, puedo continuar la operación por un lado o por el otro, haciendo tantos nudos como quiera, con todos los cabos de cuerda del mundo.

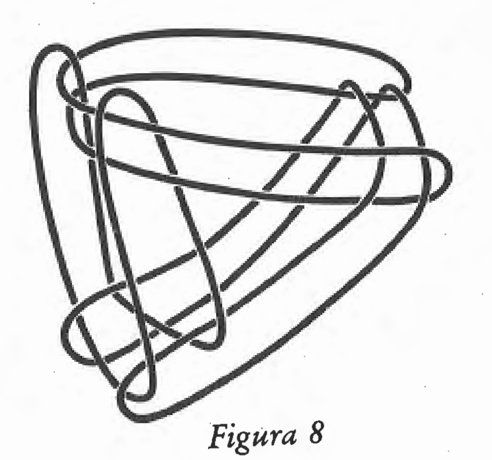


Figura 8

También en este caso puedo cerrar la cadena, o sea, quitar a sus elementos la separabilidad que hasta entonces han conservado. Paso un tercer redondel que enlaza los dos extremos de la cadena.

Sin duda alguna, ésta es una solución tan válida como la primera. El nudo goza de la propiedad borromea: de seccionar yo uno cualquiera de los redondeles así combinados, todos los demás quedarán libres de golpe.

En este caso ninguno de los redondeles es de un tipo diferente de los demás. No hay ningún punto privilegiado, y la cadena es estrictamente homogénea. Advierten que no hay ninguna analogía topológica entre ambas maneras de anudar los redondeles de cuerda que les mostré. En el caso de los nudos marineros, tenemos una topología que podríamos llamar de torsión con respecto a la anterior, que sería simplemente de flexión. Pero no sería contradictorio trabar los redondeles doblados en un nudo marinero.

Ven, entonces, que se plantea la pregunta de saber cómo poner un límite a las soluciones del problema borromeo. Dejo la pregunta abierta.

Han comprendido que para nosotros el asunto es obtener el modelo de la formalización matemática. La formalización no es más que la sustitución de un número cualquiera de unos por lo que se llama una letra. Pues, escribir que la inercia es $\frac{mv^2}{2}$ ¿qué quiere decir? si no es que, sea cual fuere el número de unos que pongamos bajo cada una de estas letras, estamos sometidos a cierto número de leyes, leyes de grupo, adición, multiplicación, etcétera.

Estas son las preguntas que abro con el fin de anunciarles lo que espero poder transmitirles en lo tocante a lo que se escribe.

Lo que se escribe, en suma, ¿qué podrá ser? Las condiciones del goce. Y lo que se cuenta, ¿qué podrá ser? Los residuos del goce. Pues este *a*-sexuado, ¿no es acaso enlazándolo con lo que ella tiene de plus-de-goce, por ser el Otro —por sólo poder

ser dicha Otra—, como la mujer lo ofrece al hombre bajo la especie del objeto *a*?

El hombre cree crear, cree-cree-cree, crea-crea-crea. Crea-crea-crea a la mujer. En realidad, la pone a parir, y a parir el Uno. Y por eso mismo es que ese Otro, ese Otro, en tanto se inscribe en él la articulación del lenguaje, es decir, la verdad, el Otro debe estar tachado, tachado con eso que hace un rato califiqué de uno-en-menos. El S (Ⱥ) quiere decir eso. Por eso, nos vemos llevados a suscitar el punto de hacer del Uno algo que se mantiene, es decir, que se cuenta sin ser.

Sólo la matematización alcanza un real —y por ello es compatible con nuestro discurso, el discurso analítico— un real que no tiene nada que ver con aquello de lo cual ha sido soporte el conocimiento tradicional, y que no es lo que éste cree, realidad, sino, de veras, fantasma.

Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente.

15 DE MAYO DE 1973

RESPUESTAS

Transcribo aquí las respuestas de Jacques Lacan a algunas preguntas que le hice durante el establecimiento del texto de esta lección. (J.A.M.)

Es notable que una figura tan sencilla como la del nudo borromeo no haya servido de punto de partida a una topología.

En efecto, hay varias maneras de abordar el espacio.

La captura por la noción de dimensión, esto es, por el corte, es la caracterología de una técnica de la sierra. Se refleja en la

noción de punto, del cual todo está dicho si pensamos que es calificar con el uno lo que tiene, dicho claramente, cero dimensión, es decir, que no existe.

Si se parte al contrario de los redondeles de cuerda, se produce una trabazón, por ser el cruce de dos continuidades la que detiene a una tercera. ¿No se percibe que esta trabazón podría constituir el fenómeno de partida de una topología?

Este es un fenómeno que tiene a su favor no ser en ningún punto localizable. Considérese solamente el nudo borromeo; salta a la vista que se pueden numerar tres sitios, entre comillas la palabra, donde los redondeles que hacen nudo pueden venir a trabarse.

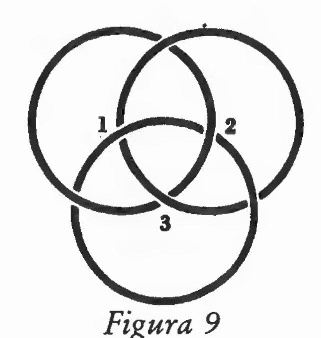


Figura 9

Ello supone, en cada caso, que los otros dos sitios vengan a resumirse ahí. ¿Significa esto que no hay sino uno? De ningún modo. Un punto triple, aunque la expresión se utilice, no puede de ningún modo satisfacer la noción de punto. Aquí, el punto no está hecho de la convergencia de tres líneas. Aunque sólo fuese porque hay dos diferentes: un punto derecho y uno izquierdo.

En cuanto a mí, me sorprende que se admita así no más que no se pueda hacer llegar al sujeto supuesto por el lenguaje, mediante un mensaje llamado informativo, la noción de derecha e izquierda. Se reconoce, es cierto, que la distinción puede comunicarse seguramente, pero a partir de allí ¿cómo especificarlas? En contra de cierta argumentación, me parece perfecta-

mente posible, y justamente por el dictado de un achatamiento, el cual es del todo concebible a partir de la experiencia del nudo, si el nudo es realmente, como pienso, un hecho lógico.

El achatamiento, obsérvese, es algo diferente de la superficie.

Supone una dichomansión muy distinta de la continuidad implícita en el espacio. Y por eso mismo uso esta escritura de la palabra dimensión que consiste en designar con ella la mansión del dicho. Cosa que solo permite lalengua que hablo, pero no lo hace para que yo me prive de ello en tanto hablo. Muy al contrario, dado lo que pienso de ello, por así decir.

Dicho de otra manera, lo importante no es que haya tres dimensiones en el espacio. Lo importante es el nudo borromeo y el por qué accedemos a lo real que nos representa.

La ilusión de que no podríamos transmitir nada a seres transplanetarios sobre la especificidad de la derecha y de la izquierda siempre me pareció afortunada en cuanto que fundamenta la distinción de lo imaginario y de lo simbólico.

Pero la derecha y la izquierda nada tienen que ver con lo que de ellas aprehendemos estéticamente, lo cual quiere decir, en la relación que funda nuestro cuerpo, de sus *dos* lados aparentes.

Lo que el nudo borromeo *demuestra* no es que esté hecho de un redondel de cuerda al que basta que otro redondel se repliegue sobre él en forma de dos orejas, para que un tercero, al anudar sus dos aros, no pueda debido al primero, desabrocharse —es que de los tres redondeles, dos cualesquiera pueden funcionar como primero y último, funcionando entonces el tercero como intermedio, es decir, como orejas replegadas—, veánse las figuras 4 y 5.

A partir de esto, se deduce que, sea cual fuere el número de los intermedios, es decir, de las dobles orejas, cualesquiera dos de estos intermedios pueden funcionar como primero y último, acoplándolos los demás con su infinidad de orejas.

Las cuales orejas están entonces hechas no de un enfrentamiento 1-2, 2-1, sino, en el intervalo entre esos dos, de un

enfrentamiento 2-2 repetido tantas veces como redondeles haya menos tres, o sea, menos el número de redondeles del nudo borromeo.

No obstante, está claro que como el vínculo privilegiado del primer redondel con el segundo y del penúltimo con el último siguen valiendo, la introducción del primero y del último en el eslabón central acarrea singulares enredos.

Pero, si prescindimos de hacerlo, se puede volver a encontrar la disposición inicial.

Los nudos, en su complicación, sirven muy bien para hacernos relativizar las pretendidas tres dimensiones del espacio, fundadas solamente en la traducción que hacemos de nuestro cuerpo en un volumen de sólido.

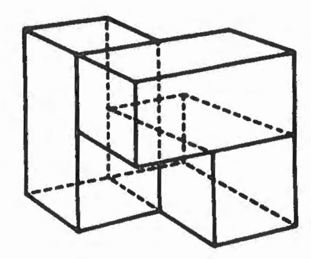
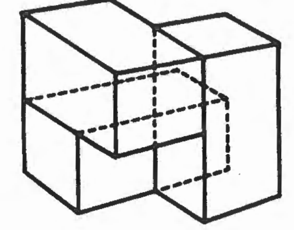
No porque no se preste a ello anatómicamente. Pero ese es todo el asunto de la revisión necesaria, a saber, por qué toma esta forma aparentemente, es decir, para nuestra mirada.

Indico aquí por dónde podría entrar la matemática de la trabazón, es decir, del nudo.

Tomemos un cubo para descomponerlo en ocho, 2^3 cubitos apilados regularmente, teniendo cada cubo la mitad del lado del primer cubo.

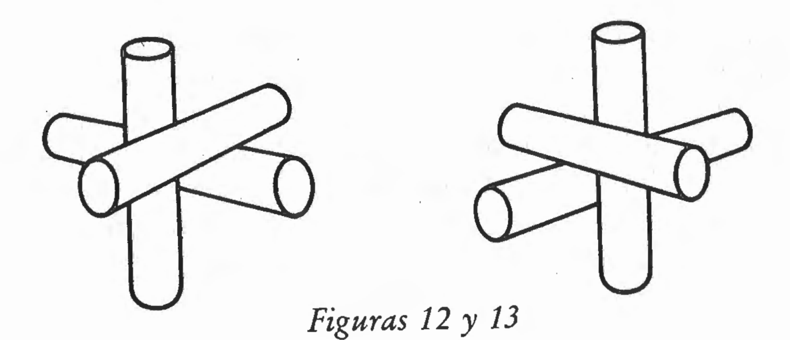
Retiremos los dos cubitos escogidos por tener como vértice dos de los vértices diametralmente opuestos del gran cubo.

Hay entonces dos maneras, y sólo dos, de pegar por una cara común los seis cubitos restantes.

Figuras 10 y 11

Estas dos maneras definen dos disposiciones diferentes para aparear tres ejes plenos según las tres direcciones, digamos, del



Figuras 12 y 13

espacio, que distinguen justamente las coordenadas cartesianas.

Para cada uno de estos tres ejes, los dos cubos vacíos, o sea, extraídos primero, permiten definir en forma unívoca la inflexión que podemos imprimirles.

Es la que exige la trabazón en el nudo borromeo.

Pero hay algo más. Podemos exigir la caída del privilegio que constituye la existencia del primer círculo y del último —cualquiera de ellos pudiendo cumplir este papel —en el nudo borromeo, o sea: que este primero y este último en dicho nudo estén constituidos por un repliegue con la misma estructura que el eslabón central; en otras palabras, que el vínculo 2-2 sea allí unívoco. Es la figura 8.

Lo inextricable que de ello resulta para todo intento de achatamiento contrastará felizmente con la elegancia del aplanado de la presentación original. Y sin embargo, comprobarán que nada es más fácil que aislar nuevamente dos redondeles, en la misma posición llamada de primero y de último en el nudo original. Esta vez cualquiera de ellos la cumple en forma absoluta, ya que ha desaparecido el privilegio que, como decía, complica tanto la disposición de los eslabones intermedios cuando se trata del nudo borromeo original, pero llevado a un número de más de cuatro.

Estos eslabones, en efecto, ya no están en este caso hechos del repliegue simple de un redondel, que ilustrábamos con la imagen de dos orejas, sino de un repliegue tal que cuatro hebras del eslabón conexo son asidas por los redondeles que aislamos

con los términos de primero y último, pero no en forma equivalente, pues uno de los dos simplemente los toma, y el otro, que por eso se define como diferente, abrocha las cuatro hebras con un doble lazo.

En todas partes, en el eslabón central, las cuatro hebras permiten cierto número de entrecruzamientos típicos y susceptibles de variaciones.

En suma, estos eslabones son de una longitud cuatro veces menor que la de los redondeles extremos.

De ello concluyo que el espacio no es intuitivo. Es matemático, cosa que todo el mundo puede leer en la historia de la propia matemática.

Esto significa que el espacio sabe contar, no mucho más que nosotros, claro, pues sólo cuenta hasta seis, ni siquiera hasta siete. Por eso mismo, Jehová se distinguió con su férula de la semana.

Por supuesto que el cifraje popular cifra hasta diez, pero es porque cuenta con los dedos. Desde entonces, se le han bajado los humos con el cero, es decir, que está equivocado: no hay que contar con nada que sea cuerpo aparente, ni motricidad animal. Lo divertido es que la ciencia no se haya separado de este cifraje sino a costa primero de un sistema 6 × 10, o sea, sexagesimal, véanse los babilonios.

Para volver al espacio, parece de veras formar parte del inconsciente: estructurado como un lenguaje.

Y si cuenta hasta seis, es porque no puede encontrar el dos sino por el tres de la revelación.

Una palabra aún: no hay que inventar nada. La revelación del inconsciente nos enseña eso. Pero no hay nada que hacer, tenemos la comezón de la invención. Ya que necesitamos apartarnos de lo real y de lo que significa la presencia del número.

Una palabra para terminar. Se ha podido observar que la homogeneización de los eslabones de los extremos no es lo mismo que su enlace cabo a cabo, el cual singularmente no tiene otro efecto sobre la cadena que dejarlos independientes, con excepción del número de eslabones que reduce en uno.

¿Qué resultado esperar, entonces, de la cadena original de tres eslabones, cuando se opera también con ella? Su reducción a dos eslabones, cuya ruptura resultará con seguridad de la sección de uno cualquiera.

¿Pero cuál va a ser su enrollamiento?

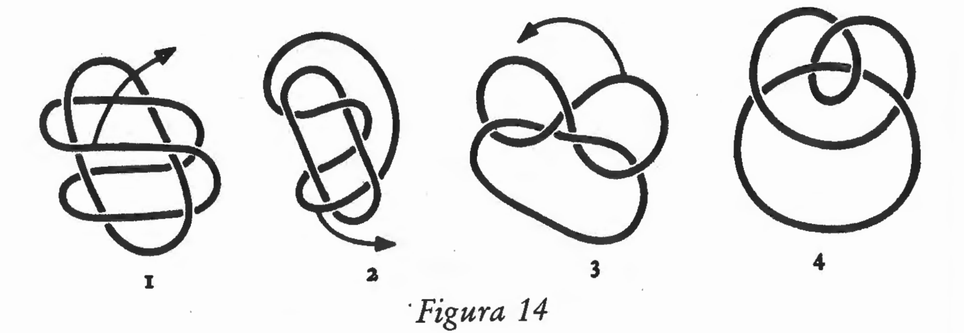


Figura 14

Será el de un redondel simple y de un ocho interior, aquél con que simbolizamos el sujeto —permitiendo entonces reconocer en el anillo simple, que por cierto se intervierte con el ocho, el signo del objeto *a*— o sea, de la causa por la cual el sujeto se identifica a su deseo.

22 DE OCTUBRE DE 1973.

XI

LA RATA EN EL LABERINTO

El lenguaje es una elucubración
de saber sobre lalengua.
La unidad del cuerpo.
La hipótesis lacaniana.
El amor,
de la contingencia a la necesidad.

Gracias a alguien que acepta pulir las cosas que les cuento, hace cuatro o cinco días me pulieron el hocico en mis elocuciones de este año.

Confieso que con este título de *Aun* no estaba seguro de no haber salido del campo que he estado despejando durante veinte años, pues con ello decía que podía durar aún mucho tiempo. Releyendo la primera transcripción de este seminario, me pareció que no estaba tan mal, y en especial habiendo partido de esta fórmula que me parecía un tanto precaria: que el goce del Otro no es signo de amor. Era un punto de partida, al cual podría quizá regresar hoy, cerrando lo que entonces abría.

Algo hablé del amor. Pero el eje, la clave de lo que expuse este año concierne lo que toca al saber, y puse el énfasis en que su ejercicio sólo podía representar un goce. Hoy quisiera contribuir a ello con una reflexión sobre lo que se hace a tientas en el discurso científico respecto a lo que puede producirse de saber.

1

Voy derecho al asunto: el saber es un enigma.

Este enigma nos es presentificado por el inconsciente tal como se reveló con el discurso analítico. Se enuncia así: para el ser que habla, el saber es lo que se articula. Se hubiese podido reparar en ello desde hace la mar de tiempo, pues cuando se trazaban los caminos del saber, ¿qué se hacía si no articular cosas y, desde hace mucho tiempo, centrarlas en el ser? Y es evidente que nada es sino en la medida en que eso se dice que es.

Llamo a eso S_2. Hay que saber oírlo, ¿es *dos*, de veras, habla eso *de ellos*? (*est-ce bien d'eux que ça parle*?).[1] Por lo general, se enuncia que el lenguaje sirve para la comunicación. ¿Comunicación a propósito de qué, debemos preguntarnos, a propósito de cuáles *ellos*? La comunicación implica la referencia. Sólo una cosa está clara: el lenguaje no es más que lo que el discurso científico elabora para dar cuenta de lo que yo llamo lalengua.

Lalengua sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de lalengua, esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada quien, lalengua llamada, y no en balde, materna.

Si la comunicación se aproxima a lo que efectivamente se ejerce en el goce de lalengua, es porque implica la réplica, dicho de otra manera, el diálogo. Pero, ¿lalengua sirve primero para el diálogo? Como lo articulé en otros tiempos, nada es menos seguro.

Acabo de tener entre manos un libro importante, de un tal Bateson, con el cual me habían calentado las orejas, lo suficiente para molestarme un poco. Debo decir que provenía de alguien que había sido tocado por la gracia de cierto texto mío que

1. Véase nota 5 del capítulo I. [T.]

había traducido a su idioma agregando algunos comentarios, y que creyó encontrar en el Bateson en cuestión algo que iba sensiblemente más allá de *el inconsciente estructurado como un lenguaje*.

Pero del inconsciente, por no saber que está estructurado como un lenguaje, Bateson sólo tiene una idea bastante pobre. Ahora bien, forja artificios muy lindos, que llama *metálogos*. No está mal, en tanto que, si ha de creérsele, los metálogos implican cierto progreso interno, dialéctico, al producirse con sólo interrogar la evolución del sentido de un término. Como siempre ha ocurrido en todo lo que lleva el título de diálogo, se trata de hacer decir por el interlocutor supuesto lo que motiva la pregunta misma del locutor, es decir, encarnar en el otro la respuesta que ya está ahí. Por eso mismo, el diálogo, el diálogo clásico, cuyo ejemplo más hermoso está representado por el legado platónico, demuestra no ser un diálogo.

Si dije que el lenguaje es aquello como lo cual el inconsciente está estructurado, es de seguro porque el lenguaje, en primer lugar, no existe. El lenguaje es lo que se procura saber respecto de la función de lalengua.

Es cierto que así lo aborda el propio discurso científico, aunque no hay que olvidar que le es difícil realizarlo plenamente porque desconoce el inconsciente. El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de lalengua por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de lalengua en tanto que articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado.

El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje.

Lalengua nos afecta primero por todos los efectos que en-

cierra y que son afectos. Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de lalengua, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar.

Por eso el inconsciente, en tanto le doy aquí el soporte de su desciframiento, no puede estructurarse sino como un lenguaje, un lenguaje siempre hipotético respecto a lo que lo sostiene, a saber, lalengua. Lalengua es lo que hace rato me permitió mudar a mi S_2 en una pregunta, diciendo: ¿es *dos*, de veras, se trata de *ellos* en el lenguaje? (est-ce bien *d'eux* qu'il s'agit dans le langage?).

En otras palabras, que el lenguaje no es solamente comunicación, es un hecho que se impone a través del discurso analítico. Por desconocerlo, surgió en los bajos fondos de la ciencia aquella mueca que consiste en interrogar cómo el ser puede saber algo. Este será hoy, el eje de mi pregunta sobre el saber.

2

¿Cómo puede saber el ser? Es cómico ver de qué manera se pretende satisfacer esta interrogante. Ya que el límite, como lo postulé, está hecho de que hay seres que hablan, se pregunta qué podría ser el saber de los que no hablan. Se lo preguntan. No saben por qué se lo preguntan. Pero se lo preguntan de todos modos, y hacen para ratas un pequeño laberinto.

Así esperan encaminarse hacia lo que es un saber. Creen que la rata va a mostrar qué capacidad tiene para aprender. ¿*Apre(h)ender* qué?: lo que le interesa, claro. Y a la rata ¿qué se supone que le interesa?

La rata esa no se aprehende como ser, sino, en verdad, como cuerpo, lo que supone que se la ve como unidad, como unidad ratera. Pero, y el ser de la rata, entonces, ¿qué lo sostiene? No se lo preguntan en lo más mínimo. O más bien, identifican su ser y su cuerpo.

Desde siempre, se ha imaginado que el ser debe contener algún género de plenitud que le sea propio. El ser es un cuerpo. De esto se partió en el primer acercamiento al ser, y se elucubró toda una jerarquía de los cuerpos. Se partió, en suma, de la noción de que cada quien bien debía saber lo que lo mantenía en el ser, y que debía ser su bien, o sea, lo que le producía placer.

¿Pero qué cambio se ha producido en el discurso, para que de pronto se interrogue a este ser sobre la manera cómo podría superarse, es decir, aprender más de lo que necesita en su ser para sobrevivir como cuerpo?

El laberinto no lleva solamente a la comida, sino a un botón o a una portachuela, cuyo mecanismo el sujeto supuesto a este ser debe descubrir para dar con la comida. O bien se trata del reconocimiento de un rayo de luz o de una raya de color, ante los cuales el ser es capaz de reaccionar. Se transforma la pregunta del saber en la de un aprender, eso es lo importante. Si, tras una serie de ensayos y errores —se dejó así en inglés por *trials and errors,* debido a los que abrieron este camino relativo al saber— la tasa disminuye lo suficiente, se registra que la unidad ratera es capaz de aprender algo.

La pregunta que sólo se plantea secundariamente, la que a mí me interesa, es la de saber si la unidad ratera va aprender a aprender. Allí reside el verdadero principio de la experiencia. Una vez que ha sido sometida a una de estas pruebas, la rata, ante una prueba del mismo tipo, ¿aprenderá más rápido? Esto se materializa fácilmente por la disminución del número de ensayos necesarios para que sepa cómo tiene que comportarse en un montaje dado; llamemos montaje al conjunto del laberinto, las portachuelas y botones que funcionan en cada ocasión.

La pregunta ha sido planteada tan pocas veces, aunque lo ha sido, que a nadie se le ha ocurrido siquiera preguntarse si hay alguna diferencia en caso de que el tema propuesto a la rata para demostrar sus facultades de aprender, surja de la misma fuente

o de dos fuentes distintas, o bien en caso de que quien enseña a la rata a aprender sea o no el mismo experimentador. Porque el experimentador es quien sabe algo del asunto, y con lo que sabe inventa el montaje del laberinto, los botones y las portachuelas. Si no fuera alguien para quien la relación con el saber está fundada en una relación con lalengua, en la habitación de lalengua, o la cohabitación con ella, no habría montaje.

Lo único que tiene que aprender la unidad ratera, en esta ocasión, es a hacer una seña, a dar un signo de su presencia de unidad. La portachuela sólo se reconoce por un signo y el apoyo de la pata sobre ese signo es un signo. Siempre es haciendo señas como la unidad llega a lo que permite concluir que hay aprendizaje. Pero esta relación con los signos es de exterioridad. Nada confirma que pueda haber en la rata aprehensión del mecanismo que se consigue apretando el botón. Por eso lo único que cuenta es saber si el experimentador comprueba no solamente que la rata descubrió el truco, sino que aprendió la forma en que un mecanismo se aprehende, que aprendió la que hay que *aprehender*. La experiencia del laberinto, si tomamos en cuenta lo tocante al saber inconsciente, no puede dejar de ser interrogada sobre el punto de saber cómo la unidad ratera responde a lo que ha sido cogitado por el experimentador no a partir de nada, sino a partir de lalengua.

No se inventa una composición laberíntica cualquiera, y que proceda del mismo experimentador o de dos experimentadores diferentes merece ser interrogado. Pero nada de lo que he podido recoger hasta ahora en esa literatura indica que se haya formulado la pregunta en este sentido.

Este ejemplo deja pues enteramente intactas, y distintas, la pregunta sobre el saber y la pregunta sobre el aprendizaje. En lo tocante al saber se plantea otra pregunta, señaladamente, la de cómo se enseña eso.

3

Con la noción de un saber que se transmite, que se transmite íntegramente, se produjo en el saber el tamizado gracias al cual se constituyó un discurso que se llama científico.

Se constituyó con numerosos percances. *Hypotheses non fingo*, cree poder decir Newton, *no supongo nada.* Cuando, al contrario, la famosa revolución, que de ningún modo es copernicana sino newtoniana, jugó con una hipótesis, al sustituir el *gira* por un *cae.* La hipótesis newtoniana consiste en haber postulado que el *gira* astral, es la misma cosa que caer. Pero para comprobarlo, cosa que permite eliminar la hipótesis, era necesario que primero la hiciera.

Para introducir un discurso científico relativo al saber es preciso interrogar el saber allí donde está. Ese saber, en tanto yace en la guarida de lalengua, quiere decir el inconsciente. En el inconsciente, no entro, igual que Newton, sin hipótesis.

Mi hipótesis es que el individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante. Lo enuncio con la fórmula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante. El significante en sí mismo no es definible más que como una diferencia con otro significante. La introducción de la diferencia como tal en el campo es lo que permite extraer de lalengua lo que toca al significante.

Dicho de otra manera, reduzco la hipótesis, según la fórmula misma que la substantifica, a que es necesaria al funcionamiento de lalengua. Decir que hay un sujeto no es sino decir que hay hipótesis. La única prueba que tenemos de que el sujeto se confunde con esta hipótesis y que el individuo que habla es su soporte, es que el significante se convierte en signo.

Porque hay inconsciente, a saber, lalengua en tanto que por cohabitar con ella se define un ser llamado el ser que habla, puede el significante estar llamado a ser signo. Entiendan el *signo* como les plazca, incluso como el *thing* del inglés, la cosa.

El significante es signo de un sujeto. En tanto que soporte

formal, el significante alcanza a otro distinto de lo que él, llanamente, es como significante, otro a quien afecta y que por ello resulta sujeto, o al menos pasa por serlo. Por ello resulta ser el sujeto, y sólo para el ser que habla, un ente cuyo ser está siempre allende, como lo muestra el predicado. El sujeto nunca es más que puntual y evanescente, pues sólo es sujeto por un significante y para otro significante.

Aquí tenemos que volver a Aristóteles. Con una elección, guiada no se sabe por qué, Aristóteles decidió no dar otra definición del individuo más que el cuerpo, el cuerpo en cuanto organismo, lo que se mantiene como uno, y no lo que se reproduce. La diferencia entre la idea platónica y la definición aristotélica del individuo como lo que funda el ser, es algo en torno a lo cual todavía damos vueltas. La pregunta que se le plantea al biólogo es en verdad la de saber cómo se reproduce un cuerpo. De lo que se trata en todo intento de la química llamada molecular es captar por qué, por la combinación de cierto número de cosas en un baño único, algo se precipita, y una bacteria, por ejemplo, se reproduce.

¿Qué es, entonces, el cuerpo? ¿Es o no es el saber del uno?

El saber del uno resulta que no viene del cuerpo. El saber del uno, por lo poco que cabe decir de él, viene del significante Uno. ¿Viene, acaso, el significante Uno de que el significante como tal nunca es más que *uno-entre-otros* referido a esos otros, no siendo sino la diferencia con los otros? Tan poco resuelta está la pregunta hasta ahora que hice todo mi seminario del año pasado para acentuar ese *Hay Uno*.

¿Qué quiere decir *Hay Uno*? Del *uno-entre-otros*, y el asunto es saber si es cualquiera, alza el vuelo un S_1, que como bien dice el francés es un *essaim*,[2] un enjambre significante, un enjambre zumbante. Este S_1 de cada significante, si hago la pregunta *¿hablo de ellos, ese es dos? (est-ce d'eux que je parle)*,[3] la

2. *Essaim* (enjambre) es cuasi-homofónico en francés con S_1. [T.]
3. Véase nota 5 del cap. I. [T.]

escribiré primero por su relación con S_2. Y podrán tener tantos como quieran. Es el enjambre mencionado.

$$S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \longrightarrow S_2)))$$

El S_1, el *enjambre*, significante-amo, es lo que asegura la unidad, la unidad de la copulación del sujeto con el saber. En lalengua, y en ninguna otra parte, en tanto es interrogada como lenguaje, se despeja la existencia de lo que una lingüística primitiva designó con el término de στοιχεῖον, elemento, y no en balde. El significante Uno no es un significante cualquiera. Es el orden significante en tanto se instaura por el envolvimiento con el que toda la cadena subsiste.

Hace poco, leí un trabajo de una persona que se pregunta por la relación del S_1 con el S_2, a la cual confunde con una relación de representación. El S_1 estaría en relación con el S_2 por cuanto representa un sujeto. Saber si esta relación es simétrica, antisimétrica, transitiva u otra, si el sujeto se transfiere del S_2 a un S_3 y así sucesivamente, es una cuestión que debe ser retomada a partir del esquema que repito aquí.

El Uno encarnado en lalengua es algo que queda indeciso entre el fonema, la palabra, la frase, y aun el pensamiento todo. Eso es lo que está en juego en lo que yo llamo significante-amo. Es el significante Uno. Y no en balde, para ilustrarlo, traje al penúltimo de nuestros encuentros una cuerda, porque con ella se hace aquel redondel cuyo nudo posible con otro empecé a interrogar.

En cuanto a este punto, me detendré aquí por hoy, ya que nos han suspendido un seminario debido a los exámenes que se realizan en esta Facultad.

4

Para pasar la página, diré que lo importante en lo que revela el discurso analítico, y sorprende no ver su fibra en todas partes, es esto: el saber, que estructura en una cohabitación específica al ser que habla, tiene la mayor relación con el amor. Todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes.

Cuando enuncié que la transferencia era motivada por el supuesto sujeto de saber, no era sino aplicación particular, especificada, de lo que yace en esa experiencia. Les ruego que consulten el texto de lo que enuncié aquí, a mediados de año, sobre la elección de amor. Hablé, en suma, del reconocimiento, del reconocimiento por signos siempre puntuados enigmáticamente de la forma como el ser es afectado en tanto sujeto del saber inconsciente.

No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado —perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto *a*— y por el otro, diría, loco, enigmático. ¿No es acaso con el enfrentamiento a este impase a esta imposibilidad con la que se define algo real, como se pone a prueba el amor? De la pareja, el amor sólo puede realizar lo que llamé, usando de cierta poesía, para que me entendieran, valentía ante fatal destino.

¿Pero se tratará de valentía o de los caminos de un reconocimiento? Reconocimiento que no es otra cosa que la manera cómo la relación llamada sexual —en este caso relación de sujeto a sujeto, sujeto en cuanto no es más que efecto del saber inconsciente— cesa de no escribirse.

Cesar de no escribirse, no es fórmula puesta al azar. La referí a la contingencia, mientras que me regodeé con lo necesario como lo que *no cesa de escribirse*, pues lo necesario no es lo real. Apuntemos, de paso, que el desplazamiento de la negación nos plantea la pregunta de lo que ocurre con la negación cuando viene a ocupar el lugar de una inexistencia. Por otra parte, defi-

ní la relación sexual como aquello que *no cesa de no escribirse*. Hay allí imposibilidad. Es, asimismo, que nada puede decirlo: no hay, en el decir, existencia de la relación sexual. ¿Pero qué quiere decir negarlo? ¿Es legítimo de alguna manera sustituir por una negación la aprehensión experimentada de la inexistencia? Es otra pregunta que sólo me toca esbozar. La palabra *entredicho (interdiction)* ¿acaso dice más? ¿acaso es más lícita? Esto tampoco se puede, de inmediato, zanjar.

La contingencia, la encarné en el *cesa de no escribirse*. Pues no hay allí más que encuentro, encuentro, en la pareja, de los síntomas, de los afectos, de todo cuanto en cada quien marca la huella de su exilio, no como sujeto sino como hablante, de su exilio de la relación sexual. ¿No quiere esto decir que sólo por el afecto que resulta de esta hiancia se encuentra algo, que puede variar infinitamente en cuanto al nivel del saber, pero que, un instante, da la ilusión de que la relación sexual cesa de no escribirse? —ilusión de que algo no sólo se articula sino que se inscribe, se inscribe en el destino de cada uno, por lo cual, durante un tiempo, tiempo de suspensión, lo que sería la relación sexual encuentra en el ser que habla su huella y su vía de espejismo. El desplazamiento de la negación, del *cesa de no escribirse* al *no cesa de escribirse*, de contingencia a necesidad, éste es el punto de suspensión del que se ata todo amor.

Todo amor, por no subsistir sino con el *cesa de no escribirse*, tiende a desplazar la negación al *no cesa de escribirse*, no cesa, no cesará.

Tal el sustituto que —por vía de la existencia del inconsciente, y no de la relación sexual, que son distintas— hace el destino y también el drama del amor.

Por la hora que es, la hora en que normalmente deseo despedirme, no seguiré más adelante; indicaré solamente que lo dicho del odio no corresponde al plano con que se articula la aprehensión del saber inconsciente.

Es imposible que el sujeto no desee no saber demasiado en

lo tocante a este encuentro eminentemente contingente con el otro. Por eso, del otro pasa al ser prendido a él.

La relación del ser con el ser no es la relación de armonía que desde siempre, no se sabe muy bien por qué, nos adereza una tradición en la que Aristóteles, que no ve en ella más que goce supremo, confluye con el cristianismo, para quien es beatitud. Esto es prenderse en la aprehensión de un espejismo. El amor es quien aborda en el encuentro al ser como tal.

El amor que aborda al ser, ¿no surge de allí lo que hace del ser aquello que sólo se sostiene por errarse? Hablé de ratas hace poco, era eso mismo. No por nada se eligió a la rata. Se eligió porque con ella es fácil hacer una unidad: a la rata se la errata. Ya me di cuenta en una época en que tenía conserje, cuando vivía en la rue de la Pompe: aquel hombre nunca erraba una rata. Las errataba todas. Tenía por la rata un odio igual al ser de la rata.

Abordar al ser, ¿no estriba en esto lo extremo del amor, el más grande amor? Y el más grande amor —es claro que no lo descubrió la experiencia analítica, su reflejo se percibe muy bien en la modulación eterna de los temas sobre el amor— el más grande amor acaba en el odio.

Ya está, los dejo.

¿Les digo hasta el año que viene? Fíjense que nunca lo he dicho. Por una razón muy simple, y es que nunca he sabido, en veinte años, si iba a seguir el año siguiente. Eso forma parte de mi destino de objeto *a*.

Después de diez años, me quitaron la palabra, en suma. Se da el caso que, por razones en las que se mezclan el destino y las ganas de complacer a algunos, seguí aún diez años. De estos veinte años, he cerrado el ciclo. ¿Seguiré el año que viene? ¿Por qué no detener el *aun*? Lo admirable es que nadie haya dudado nunca de que seguiría. Pero señalarlo yo es hacer la pregunta. Después de todo, cabe que al *aun* le ponga un *basta*.

Dios mío, les dejo la cosa para que hagan sus apuestas. Muchos creen conocerme y piensan que así consigo una satisfac-

ción infinita. Comparado al trabajo que me da, confieso que me parece poca cosa. A apostar, pues.

¿Y cuál será el resultado? ¿Querrá decir que los que adivinen, es porque me quieren? Pues bien —y esto precisamente es el sentido de lo que hoy acabo de enunciar— saber lo que la pareja va a hacer no es una prueba del amor.

26 DE JUNIO DE 1973.



Si desea recibir regularmente información sobre las novedades de nuestra editorial, le agradeceremos suscribirse, indicando su profesión o área de interés a:

difusion@areapaidos.com.ar

Periódicamente enviaremos por correo electrónico información de estricta naturaleza editorial.

LACAN
EL SEMINARIO

Aun

20

TEXTO ESTABLECIDO POR JACQUES-ALAIN MILLER

Basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini para sentirse intrigado y plantearse diversos interrogantes. ¿Qué quiso decir Bernini al presentar así a santa Teresa? «Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada.»
«Estas jaculaciones místicas no son ni palabrería ni verborrea; son, a fin de cuentas, lo mejor que hay para leer —nota a pie de página: *añadir los* Escritos *de Jacques Lacan* porque son del mismo registro.»
A fines de siglo pasado, en la época de Freud, había mucha gente, honesta por lo demás, en torno a Charcot y a otros, que investigaba afanosamente los problemas del misticismo. «Pero todo bien mirado, la cosa no es así. Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia? ¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?»

ISBN 950-12-3990-X

